Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Dorner, August

Das menschliche Erkennen Grundlinie der Erkenntnistheorie und Metaphysik

Berlin 1887

Ph.sp. 216 o
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11170937-9

Ph. Sp. 216 °

08.05.1984 Ausscheidungen

<36627083890013
<36627083890013
Bayer. Staatsbibliothek

D/15

Ph. sp. 216 a

Das menschliche Erkennen.

Grundlinien

der

Erkenntnisstheorie und Metaphysik

von

A. Dorner,
Doctor der Theologie und Philosophie.

G

Berlin,
H. Reuther's Verlagsbuchhandlung.
1887.

23 357 F

Alle Rechte vorbehalten.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Das menschliche Erkennen.

Grundlinien

der

Erkenntnisstheorie und Metaphysik

von

A. Dorner,
Doctor der Theologie und Philosophie.

Berlin,
H. Reuther's Verlagsbuchhandlung.
1887.

Alle Rechte vorbehalten.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Druck von J. J. Reiff in Karlsruhe.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Inhalt.

Seite

Einleitung 1—39

Capitel 1. Dogmatismus, Skepticismus, Kriticismus . . . 3—20

Capitel 2. Apriorismus und Empirismus als einseitige Principien 20—39

Erster Theil.

Erkenntniss-theoretische Untersuchungen . 39—352

Erste Abtheilung. Die sinnliche Erfahrung . 39—104

Gapitel 3. Die Empfindungen 39— 59

Capitel 4. Die Anschauungsformen, Raum und Zeit . . . 59—104

a. Der Raum 60— 83

b. Die Zeit 83— 91

c. Raum und Zeit in ihrer Verbindung . . . 91—104

***Zweite* Abtheilung.** Vorstellung und Begriff (Urtheil und Schluss) 104—170

Capitel 5. Die Vorstellung 104—108

Capitel 6. Die Begriffe 108—170

a. Die Phantasiebegriffe 108—112

b. Die Reflexionsbegriffe 113—117

c. Die Kategorieen 117—170

Dritte Abtheilung. Die mit Werthurtheilen verbundenen Begriffe 170—251

1. Die im Zusammenhang mit sinnlichen Lust- und Unlustgefühlen gebildeten Begriffe.

Capitel 7 171—179

2. Die auf Idealen ruhenden Begriffe 179—251

Capitel 8. Die ästhetischen Begriffe 179—195

Capitel 9. Die ethischen Begriffe 195—216

Capitel 10. Die religiösen Begriffe 216—251

Vierte Abtheilung. Die Ideale und die Kategorieen.

Capitel 11 251—277

Seite

Fünfte Abtheilung. Methodologische Erörterungen . . . 277—352

Capitel 12. Die Methoden des Erkennens 277—306
Capitel 13. Die Kriterien der Gewissheit 306—319
Capitel 14. Die Grenzen des Erkennens 319—340
Capitel 15. Die Sprache als Organ des Erkennens . . . 340—352

Zweiter Theil.

Metaphysische Untersuchungen . . 352—512

Capitel 16. Die allgemeine Grundlage der Metaphysik . . . 352—376
Capitel 17. Die Nothwendigkeit der Unterscheidung von Geist und materieller Natur 376—387
Capitel 18. Die metaphysische Grundlage der materiellen Natur . 388—417
Capitel 19. Der Geist 417—441
Capitel 20. Das Verhältniss von Geist und Materie . . . 442—472
Capitel 21. Die nähere Bestimmung der letzten metaphysischen Einheit 473—512

Verbesserungen:

S. 28 Anm. 1 Zeile 3 von unten: Vgl. Grundlagen — lies: Vgl. H. Spencer, Grundlagen.

S. 148 Z. 10 von unten: die andern — lies: die andere.

S. 169 Z. 27 von oben: die Einheiten der einheitlichen Typen — lies: die einheitlichen Typen.

S. 255 Z. 13 von unten: diese — lies: dieses.

S. 327 Z. 16 von oben: als man von der — lies: als man der.

S. 340 Z. 4 von oben: eine solche — lies: eine praktisch bedenklich scheinende.

Wenn ich es unternehme, mit den schwierigsten aller philosophischen Probleme mich auf den folgenden Blättern zu beschäftigen, so geschieht es trotz der Bedenken, welche der gegenwärtige Stand dieser Untersuchungen in jedem besonnen Denkenden erwecken wird, sich voreilig auf diese Arena zu wagen. Denn es ist nicht zu leugnen, dass seit dem Verfall der grossen constructiven Systeme man auch im Gebiete der Philosophie eine Menge Einzeluntersuchungen vollzieht, welche die Aussicht auf eine zusammenfassende Erkenntniss immer mehr in die Ferne rücken, so viel interessante Reflexionen auch von den verschiedensten Seiten gemacht werden, und dass vollends der Muth auf metaphysische Untersuchungen sich einzulassen immer mehr abgenommen hat. Von vielen Seiten ertönt der Ruf zur Vorsicht, der allmählich einen skeptischen Charakter angenommen hat. Und mit der Skepsis verbindet sich ein Glaube an die Autorität der Sinne und der Erfahrung, welcher principiell die Philosophie als selbstständige Wissenschaft aufheben und lediglich als Anhängsel der Erfahrungswissenschaften behandeln müsste, zugleich eine Abhängigkeit von englischer und französischer Philosophie, wie sie Comte, Taine, Mill, Spencer, Bain u. A. vertreten, besonders auch im Gebiet der ethischen Wissenschaften, welche das Berechtigte des internationalen Charakters der Wissenschaft übertreibt. In diesem Rückgang zu dem Empirismus ist ein Rückschlag gegen die absolute Philosophie zu erkennen. Wollte jene die Erfahrungswissenschaften mehr oder weniger in die Philosophie auflösen, so wird nun die Philosophie zum Anhängsel der Erfahrungswissenschaften. Sie hat kein eigenes Erkenntniss-

object; sie hat nur die Methoden der Erfahrungswissenschaften zu beschreiben, indem sie dieselben in einer inductiven Logik oder Erkenntnisstheorie zusammenfasst. Selten ist die Philosophie so genügsam gewesen, noch seltener so stolz auf diese Genügsamkeit, die an Bettelstolz erinnert. Vielfach ist die Metaphysik verpönt; ihre Unmöglichkeit gilt als erwiesen. Das metaphysische Zeitalter ist vorüber. Das Zeitalter des Positivismus ist angebrochen. Obgleich nun eine mehr oder weniger zaghafte Reaction gegen diese philosophische Ebbe sich zu regen beginnt, thut man, glaube ich, doch noch immer nichts Ueberflüssiges, wenn man auf's Neue prüft, ob sich die Philosophie in der That auf den Standpunkt einer Hülfswissenschaft für die Erfahrungswissenschaften müsse herabdrücken lassen. Die Lücke, welche die Philosophie auf diese Weise übrig lässt, suchten zum Theil die Erfahrungswissenschaften selbst zu ergänzen, indem sie von ihrem Standpunkt aus eine Weltansicht zu bilden unternahmen, und wenn auch Männer wie Du Bois Reymond und Virchow auf die Grenzen der exacten Naturwissenschaften hingewiesen haben, so weist das umso mehr auf die Nothwendigkeit hin, dass die Philosophie die Lücke wieder ausfülle. Es liesse sich wohl auch von den Erfahrungswissenschaften zeigen, wie diese selbst über sich hinausweisen, wie ihre Objekte durch sie selbst nicht endgiltig können bestimmt werden, wie vielmehr z. B. die Grundbegriffe der Naturwissenschaften, Atome, Materie, Gesetze philosophische Untersuchungen erfordern. Statt jedoch an den einzelnen Erfahrungswissenschaften diesen Nachweis zu liefern, ist es besser, die Grundlagen der Erfahrung überhaupt zu untersuchen.*) Da wird sich zeigen, wieviel die Erfahrungswissenschaften der Philosophie entlehnen, wie sie Voraussetzungen machen, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit gar nicht sie, sondern nur die Philosophie entscheiden kann, falls sie überhaupt entschieden werden kann; kann sie es aber nicht, so kann auch die Erfahrungswissenschaft nicht bestehen, sondern wird der Skepsis anheimfallen müssen. Doch ich will mich nicht mit vorläufigen Bemerkungen aufhalten, sondern mit einer Erörterung beginnen, welche geeignet ist,

*) Das hat Volkelt mit lobenswerthem Eifer unternommen: „Erfahrung und Denken."

einleitend auf den Punkt hinzuführen, bei welchem die erkenntnisstheoretischen Erörterungen einzusetzen haben.

Jedermann kennt den Gegensatz von Dogmatismus und Skepticismus; oft genug hat man seit Kant den Ausweg gepriesen, der in dem Kriticismus zu finden sei. Betrachten wir diese drei Standpunkte etwas genauer.

Einleitung.

Capitel 1.

Dogmatismus, Skepticismus, Kriticismus.

Der Begriff Dogmatismus gehört der neueren Zeit an; man versteht darunter einen Standpunkt, welcher die Fundamente seiner Weltanschauung nicht genügend untersucht hat und von unerwiesenen Voraussetzungen aus ein System zu bilden versucht, um die Vorgänge der Welt zu begreifen. Um den Begriff des Dogmatismus zu bilden, bedarf es also schon einer Geistesrichtung, welche kritischen Forschungen zugänglich ist. Aber ehe man den Begriff des Dogmatismus bildet, ist die Sache schon da.

Es ist selbstverständlich, dass die ersten Versuche einer Welterklärung dogmatisch ausfallen müssen. Der Geist verhält sich da productiv und nicht kritisch; er sucht nach einem Princip, aus welchem die Erscheinungen erklärbar sind, auf das sie zurückzuführen sind als ihre Ursache, und so macht er Versuche positiver Aufstellungen. Sind nun solche Versuche im ersten Vertrauen der Vernunft auf sich, das ein noch völlig unbefangenes ist, gemacht worden, so richtet sich auf dieselben die Reflexion; es zeigt sich, dass sie nicht im Stande sind, die Thatsachen völlig zu erklären; so werden neue Versuche gemacht, bei denen es nicht anders geht. Sind nun eine Zeitlang solche Versuche fortgesetzt worden, so beginnt sich ein tiefer gehender Zweifel zu regen. Das ungenügende der bisherigen Versuche entmuthigt

die Denkkraft, und die Kritik derselben geht dann häufig in die Kritik des Erkennens überhaupt über, an die Stelle eines productiven Erkennens tritt die skeptische Betrachtungsweise. Die Geschichte der Philosophie zeigt diesen Gang, indem die vorsokratischen Dogmatisten durch den Skepticismus der Sophisten abgelöst wurden; indem dem System des Plato und Aristoteles wiederum skeptische Richtungen folgten, indem die dogmatische Philosophie der Kirchenväter und des Mittelalters durch die Lehre von der zwiefachen Wahrheit skeptisch aufgelöst wurde, ebenso aber der empiristische Dogmatismus der neueren Zeit durch Hume und der vorkantische rationale Dogmatismus durch Kants Kritik aufgelöst wurde, endlich die neueren Systeme der absoluten Philosophie der modernen Skepsis zum Opfer fielen.

Indess zeigt die Geschichte der Philosophie nicht minder, dass die Skepsis, welche gewöhnlich dann eintritt, wenn eine in ihrer Zeit fruchtbare Richtung des Denkens sich ausgelebt, d. h. ihre Kraft zur Welterklärung erschöpft hat, so dass neue Probleme und Fragen auftauchen, welcher die alte Weltanschauung nicht mächtig ist, niemals das letzte Wort behält. Vielmehr beginnen immer wieder auf dem durch die Skepsis gereinigten Boden neue Versuche einer positiven Welterklärung, freilich solche, welche gegenüber den Einwänden der Skepsis eine neue Richtung einschlagen. So schon Plato gegenüber den Sophisten, so die Neuplatoniker gegenüber den Zweifeln der Akademiker in einer negativ-praktischen Richtung. So begann auf Grund der Skepsis im Mittelalter, welche zu einer zwiefachen Wahrheit kam, die Sonderung der Philosophie von der Theologie und eine selbstständige rationalistische und empiristische Betrachtungsweise. Und nachdem die letztere in der Hume'schen Skepsis geendigt hatte, setzte sie sich in veränderter Weise in der modernen empiristischen Erkenntnisstheorie fort, welche Stuart Mill u. A. vertreten und die wesentlich auf die Einzelwissenschaften und ihre Methoden gegenüber allgemeinen philosophischen Principien das Gewicht legt. Ebenso aber erging es dem Rationalismus, der, nachdem Kant sich über jedes W i s s e n, das über die Erfahrung hinausgeht, skeptisch ausgesprochen und den Leibnitzischen Dogmatismus verurtheilt hatte, in Fichtes idealem Ich,

in Schellings und Hegels absoluter Philosophie, ebenso aber auch in der entgegengesetzten Herbart'schen Metaphysik wieder auflebte, Richtungen, denen allen ein Wissen von dem über die Erfahrung hinausliegenden wahren Sein gemeinsam ist. Kurz, wir sehen: im Prozess des philosophischen Denkens lösen sich Dogmatismus und Skepticismus ab; auf den einen folgt der andere. Keiner der beiden Gegner unterliegt auf die Dauer völlig. Dieser Umstand scheint darauf hinzudeuten, dass jeder von beiden ein Moment der Wahrheit enthalten muss.

Und in der That, weil und sofern der Dogmatismus sich auf noch unerwiesene Voraussetzungen stützt, kann er nicht für sich bestehen. Er weist über sich hinaus. Aber ebensowenig kann die Skepsis für sich bestehen. Ja eine absolute Skepsis ist eine Unmöglichkeit, denn, wie schon oft bemerkt worden ist, beruht die Behauptung, die der Skeptiker über das Nichtwissen aufstellt, auf einer positiven Voraussetzung, die er anerkennt; würde ihm diese auch ungewiss sein, so würde auch seine Skepsis hinfällig. Eine völlig voraussetzungslose Weltansicht giebt es nicht. Irgend eine Voraussetzung muss gemacht werden, und es fragt sich nur, ob sie berechtigt ist. So ist also auch die Skepsis, welche dem Dogmatismus entgegentritt, innerlich nicht völlig von dogmatischen Voraussetzungen frei. Dazu kommt, dass die Skepsis gewöhnlich sich an eine gegebene philosophische Entwickelung anschliesst, und im Wesentlichen nur als eine Kritik dieser anzusehen ist, eben hienach sich modifizirt, häufig dabei aber allerdings der Meinung ist, dass sie die Möglichkeit des Wissens überhaupt erschüttert habe, während sie doch im besten Falle nur den bisherigen Weg als ungenügend fundamentirt nachzuweisen vermag, nicht selten aber in ihren Voraussetzungen, ohne die sie selbst nicht bestünde, durch die Richtung, die sie bekämpft, doch noch bestimmt ist, sofern sie dieselbe mit dem Denken überhaupt verwechselt. Eben daher schreibt es sich auch, dass die Skepsis, je nachdem sie an einer bestimmten Stelle der Entwickelung des philosophischen Denkens eintritt, eine ganz verschiedene Form annimmt. Der Skepticismus im Mittelalter richtete sich auf den Gegensatz der Theologie und Philosophie und löste ihre Verbindung auf. Der Skepticismus

von Hume zog die Consequenz des englischen Empirismus und löste selbst den Begriff der Causalität auf;*) der moderne Skepticismus des Neokantianismus richtet sich nicht nur gegen jede übersinnliche Erkenntniss, die er als ein, wenn auch psychologisch nothwendiges Träumen ansieht, sondern behauptet auch von den sinnlichen Dingen nichts zu erkennen als ihre Erscheinungen, also nur psychologische Vorgänge, wobei man aber nicht wissen soll, was die Seele ist, in der diese Vorgänge vorkommen, so dass wir Erscheinungen hätten ohne ein Subject, dem etwas erscheint, da mindestens über dessen Existenz nichts soll gewusst werden können. Wer sieht nicht, dass jede dieser Formen durch ihre dogmatischen Vorläufer bestimmt ist, die mittelalterliche Zusammenschweissung von Theologie und Philosophie, die einseitig empiristische Erkenntnisstheorie, endlich den Hegel'schen Idealismus einer- und Sensualismus andererseits? Wenn die letztgenannte Richtung sich nach Kant nennt, der in der praktischen Vernunft und der Freiheit eine intelligible Grösse und im Ding an sich auch ein den Erscheinungen zu Grunde liegendes Noumenon anerkennt, so hält sie sich dabei mindestens nur an die skeptischen Elemente bei Kant.

Der Dogmatismus seinerseits nimmt ebenso verschiedene Formen an. Im Alterthum ist er metaphysischer Art in der Weise, dass er Geist und Natur in irgend einer Form als Einheit fasst — z. B. im Hylozoismus oder in der Weise des Heraklit oder der Stoa — oder in der Weise, dass er noch strenger auf das Eine alles zurückführt, wie die Eleaten — oder dass er die Materie als das Substrat der Natur dualistisch als das Nichtseiende dem Geiste und der Idealwelt gegenüberstellt, consequent aber dann auch die Aufhebung derselben fordern muss, oder die Befreiung aus derselben, wie der Neoplatonismus auf das deutlichste zeigt. Der Dogmatismus des Mittelalters ist wieder metaphysischer Art, aber so dass Gott und Welt, Natur und Geist schärfer unterschieden werden, und so dass mit dem metaphysischen in weit energischerer Weise als je im Alterthum der Wille als ethischer verbunden wird. Dieser Dogmatismus hat ein theologisches Gepräge. Der Dogmatismus der neueren

*) Vgl. E. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in Dav. Hume's Philosophie.

Zeit ist ein doppelter, da Geist und Natur scharf unterschieden sind und nicht mehr in der Weise des Alterthums vermischt oder dualistisch gedacht. Es entsteht ein idealistischer, rationalistischer und ein materialistischer Dogmatismus; der eine versuchte den Geist aus der Materie, der andere die Materie aus dem Geiste zu begreifen. Diese Versuche unterscheiden sich von ähnlichen Gedankenrichtungen im Alterthume wesentlich dadurch, dass der Dualismus eines Plato z. B. verschwunden ist — weil das Bewusstsein einer obersten Einheit durch den indirecten Einfluss des christlichen Monotheismus zu mächtig geworden ist, und dass die Aufgabe den Geist aus der Natur oder umgekehrt zu erklären auf Grund eines unmittelbaren Bewusstseins der Unterschiede Beider weit mächtiger hervortritt als im Alterthum, wo Beide, wo nicht Dualismus ist, noch stärker vermischt sind. Endlich aber zeigt sich in der neueren Zeit noch eine Richtung dogmatischer Art, die man von einseitigem Monismus aus auch als dualistisch bezeichnet hat, welche den Unterschied von Geist und Natur festhält, aber sich vom Alterthum dadurch unterscheidet, dass sie Beide in letzter Instanz doch in einer Einheit vereint vorstellt auf verschiedene Weise — so Cartesius, Spinoza, der die modi des Denkens und der Ausdehnung klar unterscheidet, Geulincx u. A. — in anderer Weise auch die protestantische Theologie. In dem Maasse nun als diese Richtungen ihr Fundament nicht näher untersucht, sondern einfach auf eine angenommene Voraussetzung gebaut haben, ohne die Erkennbarkeit und die Erweisbarkeit derselben zu untersuchen, sind sie alle dogmatistisch.

Indess zeigt die Geschichte, dass der Dogmatismus nicht in derselben unbesonnenen Form wie im Anfang, später wieder auftritt. Plato's Dogmatismus z. B. ruht auf der Kritik der sensualistischen Erkenntniss. Er sucht zu zeigen, dass es so nur δόξα, aber kein Wissen gebe. Nicht minder suchen die Philosophen unter den Kirchenvätern, vor allem Augustin, sich Rechenschaft zu geben über den Grund des Wissens; das Problem der Erkenntnisstheorie beschäftigt die mittelalterlichen Philosophen. Auch Hegel sucht sich eine Basis durch die Phänomenologie des Bewusstseins zu schaffen, ähnlich der empiristische Dogma-

tismus vor und nach Kant. Man wird anerkennen müssen, dass der spätere Dogmatismus die Fehler des früheren zu meiden sucht, dass er also durch die Kritik, die jenem zu Theil wurde, gelernt hat. Wir sehen also, dass Skepsis und Dogmatismus nicht nur einander ablösen, sondern in ihrer jedesmaligen Eigenart einander bedingen.

So scheinen doch Beide irgend eine Vereinigung zu suchen; denn einerseits muss das Fundament der Erkenntniss untersucht sein — anderseits muss doch, wenn Erkenntniss sein soll, auch ein positives Resultat der Untersuchung und wirkliche Erkenntniss gewonnen und erzielt werden. Eine Vereinigung der richtigen Momente in beiden Standpunkten hat nun Kant auf seine Weise versucht, indem er beiden Ansprüchen gerecht zu werden suchte — und das ist im Gebiet des theoretischen Erkennens seine epochemachende That — durch den Kriticismus.

Das freilich werden wir von vorne herein nicht dürfen aus dem Auge verlieren, dass Kant es mit bestimmten Formen des Dogmatismus und Skepticismus zu thun hat, die er aufheben will und dass seine Denkweise dadurch beeinflusst ist, einerseits mit dem dogmatistischen Idealismus Leibnitzens und andererseits mit dem empiristischen Skepticismus Hume's. Seine Untersuchung richtete sich auf das Erkenntnissvermögen selbst und er fragte, was ermöglicht uns das Erkenntnissvermögen für eine Erkenntniss? Sein Resultat war durch seine Vorgänger mitbestimmt, soweit es die theoretische Erkenntniss betrifft. Denn von Hume's auf Empirismus gebauter Skepsis nahm er den Grundsatz, dass unser theoretisches Erkennen — mit Ausnahme des Mathematischen — Erfahrungserkennen sei, dass man nicht mit Leibnitz die Sinneseindrücke nur für verworrenes Denken erklären könne, sondern dass die Sinnlichkeit etwas für sich sei, und dass wir nicht im Stande seien, über die Sinneserfahrung hinausgehende Erkenntnisse zu gewinnen. Der Leibnitz'sche Rationalismus dagegen ist insoweit verwendet, als er rationale Elemente der Erkenntniss anerkennt, indem er jede Erkenntniss als durch die apriorischen Kategorien rational bedingt erklärte; freilich Dinge an sich können wir nicht rational erkennen, wie Leibnitz meinte, sondern nur die Erscheinungen, und nur das

Ding an sich erinnert uns an Leibnitz, das er stehen lässt. Die Kategorien sind nur für die Erfahrungs-Sinnenerkenntniss. Die Ideen haben nur regulative nicht constitutive Bedeutung. Die Begriffe bedürfen der Anschauung, sonst sind sie leer. Kurz: unser Erkennen kommt zu Stande mit Hülfe der apriorischen Kategorien und Anschauungsformen, ist aber nur ein Einordnen der Empfindungswelt in Raum und Zeit und ein Verbinden durch die Kategorien. Was aber der Erfahrungswelt zu Grunde liege, sollte nicht bekannt sein, das Ding an sich, weil die Anschauung von demselben fehle. Dabei blieb freilich Kant nicht stehen. Denn durch diese Stellung der Kategorien, dass sie apriorisch seien und anwendbar, sobald uns ein irgendwie erkennbares Object für dieselben gegeben sei, macht er der Ethik als einer apriorischen Platz und erkannte die Freiheit und die praktische Vernunft, die ihm dem Wesen nach eins sind, als das wahre Ding an sich, als die massgebende Realität in der Welt, daher die praktische Vernunft auch den Primat hat. Das wird von den Neokantianern grossentheils übersehen,*) indem sie bei seinen theoretischen Resultaten stehen bleiben und dieselben mit alexandrinischer Gelehrsamkeit erörtern, welche bis zur Anfertigung von Kantlexicis gediehen ist.

Der Kant'sche Kriticismus ist in der That der erste grossartige Versuch — und das gibt Kant seine dominirende Stellung auch in der Gegenwart — auf bewusste Weise zwischen dem Dogmatismus und Skepticismus zu vermitteln. Allein seine Vermittelung ist durch seine Vorgänger bedingt, besonders durch sein Verhältniss zu Leibnitz und Hume. So ist auch Kant nicht rein kritisch. Das Misstrauen ferner, das er gegen die theoretische Vernunft hegt, welche doch — nach ihm selbst — mit Nothwendigkeit über die Erfahrung hinausgeht, indem sie die Ideen einer Seele, der Welt und Gottes bildet, hat Kant gegen die praktische Vernunft nicht geltend gemacht. Und von der praktischen Vernunft aus hat er doch die Idee Gottes, die letzte metaphysische

*) Vergl. meine Schrift über die Prinzipien der Kantischen Ethik. Die Auffassung von Kant, welche Zeller und nach ihm Harms vertreten hat, scheint mir im Wesentlichen die richtige zu sein. Vgl. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie S. 507 f. und Harms, Philosophie seit Kant S. 118 f.

Idee, in welcher Alles zur Einheit als dem Ideal der Vernunft zusammengefasst ist, in ihre Rechte als wirklich reale wieder eingesetzt. Und warum? Weil die praktische Vernunft, obgleich als unbedingt hingestellt, doch nicht für sich auskommt, wenn nicht die Garantie gegeben ist, dass die Welt der Erscheinungen doch dem Sittengesetze sich unterordnen lasse — d. h. nichts anderes als — wenn nicht die Garantie gegeben ist, dass es eine absolute praktische Vernunft eben wirklich gebe, welche zugleich die Macht über die Wirklichkeit sei und absolutes metaphysisches Sein habe, ohne das sie eben nicht Macht über die Wirklichkeit sein kann, d. h. aber doch in der That: Kant hält es für nöthig, das, was er theoretisch für unerkennbar hält, dass Gott Macht und Sein, die Seele Existenz habe, die Welt der Natur mit der des Geistes harmonire, im praktischen Interesse zuzugestehen, ja als Postulat der praktischen Vernunft mit Schlüssen der Logik zu beweisen. Man kann sich nicht wundern, wenn seine Nachfolger an ihn die Frage gestellt haben, warum, wenn diese drei Positionen doch anerkannt werden müssen, von ihm geleugnet werde, dass sie erkannt werden können auch auf theoretischem Wege — oder wenn sie, was neuerdings beliebt wird — auch die praktische Vernunft in den Strudel der Skepsis hineinziehen, ihr Gesetz für ein psychologisches Phänomen, im besten Falle Bedürfniss erklären für eine Seele, deren Existenz man nicht kennt. Und doch handeln wir danach — und die Erfahrung zeigt, dass das praktische Gesetz, wenn auch nicht vollkommen, so doch eine Macht über die Wirklichkeit ist. Kant wirft schliesslich das ganze Resultat seiner Untersuchung selbst in der Kritik der Urtheilskraft durch die Erklärung um, dass für ein absolutes Wesen auch der Gegensatz theoretischer und praktischer Vernunft in der intellectuellen Anschauung aufhöre*) und ertheilt damit dem Versuch, aus einer über diesem Gegensatz stehenden Identität — einem absoluten Ich (Fichte) oder einer absoluten Identität (Schelling) oder einer absoluten mit dem Sein identischen Vernunft (Hegel) die Welt zu verstehen die Sanction.

*) Vgl. Kritik d. Urtheilskraft S. 293 f. Ausgabe d. Werke v. Rosenkranz.

Das Angedeutete mag zeigen, dass, so tief der Kant'sche Gedanke ist, Dogmatismus und Skepticismus von ihrer Einseitigkeit zu befreien und die wahren Momente beider im Kriticismus zu einigen, doch bei seinem Versuch nicht als dem Ende der Philosophie kann geblieben werden, dass vielmehr auch sein Versuch durch seine Vorgänger auf theoretischem Gebiet und durch sein grossartiges, aber ebenfalls durch den Gegensatz gegen den Eudämonismus seiner Vorgänger in concreto mitbestimmtes a priorisches Princip der Moral*) bedingt ist.

Haben wir nun bisher darauf aufmerksam gemacht, wie Dogmatismus und Skepsis beide immer eine historisch bestimmte Form haben, der Kriticismus aber, von dem wir uns die Lösung versprachen, nicht minder durch seine historische Umgebung bedingt erscheint, so scheint es, müssen wir dem Gedanken beipflichten, dass jede philosophische Anschauung nur für eine bestimmte Zeit ihre Bedeutung habe, in der That also keinen als Wahrheit erkennbaren Inhalt besitze, sondern nur der Ausdruck der Zeitmeinung sei. Ist aber jede Ansicht stets nur der Ausdruck ihrer Zeit, so scheint es eben keine Erkenntniss der Wahrheit zu geben und wir stehen wieder auf dem skeptischen Boden. Die Skepsis also bliebe der Sieger.

Es ist nun in der That nicht zu leugnen, dass insbesondere die grossen nachkant'schen Systeme, welche eine Entwickelung der Vernunft betonen und somit auf die Geschichte der Vernunft hingewiesen haben, eben damit in einer Weise, wie es nie zuvor geschehen ist, ohne es selbst zu wollen, der Skepsis Vorschub geleistet haben, die sich vielfach in Folge davon auch heut zu Tage so vernehmen lässt, dass es ein absolutes Erkennen nicht gebe, sondern lediglich eine relative Erkenntniss für eine gegebene Zeit, mit der man sich — für den Hausbrauch, insbesondere für das praktische Leben in Kirche und Staat — zu begnügen habe, indem man das Gegebene zwar theoretisch als nur relative Wahrheit anerkenne, praktisch aber als für die gegebene Zeit Gegebenes anzuerkennen und danach als der höchsten uns zugänglichen Autorität sich zu richten habe.

*) Vgl. meine Abhandlung a. a. O.

Hiermit sind wir bei einer neuen, aber nicht minder bedenklichen Art des Skepticismus angekommen, der aus der Geschichte der Philosophie, besonders dem Verfall der letzten grossen Systeme in Deutschland den Schluss zieht, es gebe keine wirkliche Erkenntniss, sondern die Geschichte der Philosophie fange immer wieder von vorne an, stelle nur einen Haufen von Meinungen dar, die in der weiteren Entwickelung alle als unzulänglich sich erweisen. Hiemit hängt auch der Verfall des Ansehens der Philosophie zusammen, die thatsächlich den empirischen Wissenschaften zum grossen Theil Platz gemacht hat oder von ihnen gänzlich ins Schlepptau genommen und als ein Anhängsel derselben ohne Selbstständigkeit — selbst von solchen, die sich Philosophen nennen, behandelt wird, damit hängt ihre Ohnmacht in der Gegenwart zusammen; denn man sagt: sie könne kein Resultat zeitigen, das nicht von der nächsten Generation von Philosophen umgeworfen werde.

Es ist ein gesunder Zug in der deutschen Philosophie, wenn sie sich desshalb auf die Geschichte der Philosophie geworfen hat, — freilich nicht um in minutiöser alexandrinischer Gelehrsamkeit vergangene Ansichten zu untersuchen, womit dem Fortschritt der Philosophie wenig gedient wäre, aber um aus dem Gang ihrer Geschichte zu erweisen, dass derselbe nicht minder gesetzmässig und vernünftig — providentiell verlaufe als der anderer Wissenschaften, vernünftig — d. h. nicht ohne ihm immanentes Ziel, nicht ohne Fortschritt zu dem Ziel vollkommener Erkenntniss. In der That wird es darauf ankommen, dem auf die historische Entwickelung der Philosophie gebauten Skepticismus zu zeigen, dass die skeptische Betrachtung der Geschichte der Philosophie selbst dogmatisch sei, weil nicht die historische Betrachtung, sondern der schon im Voraus feststehende Skepticismus allein ein solches Resultat der Geschichtsbetrachtung ermögliche. Man wird sich hüten müssen, die Relativität unserer Erkenntniss mit dem Nichterkennen zu verwechseln, indem vielmehr der Fortschritt philosophischer Erkenntniss in der Geschichte gezeigt und der Einfluss der Philosophie auf den Fortschritt anderer Wissenschaften nachgewiesen wird, um in Anknüpfung an den Stand der gegenwärtigen Entwickelung

der Philosophie die Aufgaben derselben — hier zunächst in Bezug auf Dogmatismus, Skepticismus, Kriticismus ins Auge zu fassen.

Dass in der Philosophie nicht bloss ein Kreislauf von Ansichten hervortritt, dass vielmehr ein Fortschritt zu immer bestimmteren Ansichten, und eine allmähliche Ausgleichung der Gegensätze sich findet, dürfte zwar nicht zu leugnen sein, doch kann ein gründlicher Nachweis dieses Satzes nur durch die Geschichte der Philosophie selbst geleistet werden. Wir wollen hier dabei bleiben, den Gang der Philosophie nach Kant zu erwägen, um zu zeigen, wie unberechtigt es ist, dem Skepticismus das letzte Wort zu gönnen, weil der kritische Versuch Kants in denselben jetzt ausmündet. Es ist der kritischen Philosophie Kants der Idealismus gefolgt, der einen Rückschlag im Empirismus gefunden hat. Indess haben beide Richtungen neuerdings einem Psychologismus Platz gemacht, der als die Basis alles Erkennens betrachtet wird, jedoch in der Weise, dass alles nur als psychologisches Phänomen genommen und auf jedes Erkennen des Objects verzichtet wird. Dieser Gang ist nicht zufällig: der Kriticismus Kant's hatte einerseits die Erkenntniss der Sinnenwelt als Erkenntniss der Erscheinungswelt betrachtet, der ein unbekanntes Ding an sich zu Grunde liegen sollte. Andererseits sollte doch theoretisch nichts als die Erscheinungswelt erkannt werden können. Reflektirte man nun darauf, dass alle Empfindungen, also der gesammte Erfahrungsstoff subjektiv seien, dass unsere Begriffswelt erst eine Erkenntniss möglich machen sollte, so konnte man auf Kant's Kriticismus den subjectiven Idealismus bauen, da an der Erfahrung ausser der Empfindung, soweit sie auf das Ding an sich zurückwies, alles dem Subjecte zugehörte, das Ding an sich aber wieder nur ein Begriff war. Man kam damit in den neuen Dogmatismus der Annahme des absoluten Ich. Reflectirte man dagegen darauf, dass unsere Begriffe ohne Anschauung und Erfahrung nichts erkennen konnten, so konnte man die apriorische Bedeutung der Begriffe in den Dienst der Erfahrung stellen und alles über das empirische Erkennen hinausgehende Erkennen aufheben. Da aber der Kantianismus im Grunde einen anthropologistischen Charakter trug,

so fiel der Empirismus hier nicht grob materialistisch, sondern sensualistisch aus, während man alle Metaphysik für Träumerei erklärte, was freilich in Bezug auf die praktische Vernunft Kant's Meinung nicht gewesen war, da er diese als eine seiende, intelligible Grösse ansah. Kurz, da der rationalistische Idealismus nicht Stand hielt, weil er dogmatistisch war, von der Erfahrung völlig abstrahirt und sie a priori zu erklären versucht hatte; da der empiristische Rückschlag, der alles übersinnliche Sein in Abrede stellte und lediglich die Erfahrungswelt gelten lassen wollte, nur zur Erkenntniss von Erscheinungen, aber nicht zu einer objectiven Erkenntniss der Dinge selbst gelangte, da man das Ding an sich nach Kant'schen Principien nicht erkannte, so musste sich nun nothwendig ein Psychologismus einstellen, der behauptete, dass nichts erkannt werden könne als die einzelnen Erscheinungen im Subjecte, also Vorgänge in der Seele und ihr Zusammenhang, dass aber die Seele selbst ebenfalls ein leerer Begriff sei, da man ihre Existenz nicht kenne, sondern lediglich einzelne Phänomene. So war der Kant'sche Kriticismus zum Skepticismus geworden. Uebersinnliche Erkenntniss sollte es nicht geben, sondern alles Erkennen nur auf psychologische Phänomene beschränkt sein, ohne dass man auch nur zu sagen wüsste, ob denn die Psyche existirt.*) Aber sollte man in der That bei diesem Resultat stehen bleiben müssen und dies die Frucht der Kant'schen Kritik sein?

Eine Voraussetzung macht auch der Psychologismus. Er behauptet die Erkennbarkeit der Phänomene der Seele oder dessen, was man Seele nennt. Diese Erkennbarkeit kann aber gar nicht gedacht werden ohne ein erkennendes Subject. Die Zerpflückung des einheitlichen Ich in eine Summe von Phänomenen, deren Eines auch das Phänomen ist, dass die Summe zusammengefasst wird in einer Einheit, die Ich heisst, hebt die Erkenntniss auf. Der Psychologist setzt doch voraus, dass es ein erkennendes Subject giebt; ohne das könnte von Erkennen

*) Vergl. Teichmüller, Religionsphilosophie S. 370. „Diese sich selbst und die übrigen Erscheinungen studirenden Erscheinungen muss man sich selbst überlassen.“ Ebenso Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus.

gar nicht die Rede sein. Dass aber dieses Subject selbst nichts Reales sei, dass es selbst nur ein Phänomen sei, ist eine dogmatistische Voraussetzung, die er selbst nicht festhalten kann, wenn es ein Erkennen geben soll. Dass das Subject nur sozusagen der Ort sei, in welchem verschiedene Phänomene zusammentreffen, ist eine Ansicht, welche alle Thätigkeit der Seele aufhebt und die das Selbstbewusstsein unmöglich macht. Und wenn man auch diese Phänomene, z. B. Vorstellungen als Thätigkeiten bezeichnete, so wäre damit noch nicht geholfen, wenn man nicht ein Thätiges anerkennt; denn Thätigkeiten ohne ein Thätiges wäre dasselbe wie Erscheinungen ohne ein Wesen, das sie hervorbringt oder dem sie erscheinen. Will man nicht auch die Erkenntniss aufgeben, welche der Psychologismus noch hoffen lässt, so muss man von diesem Skepticismus lassen, der seinen Zweifel auf Solches richtet, ohne das ein Erkennen überhaupt nicht möglich ist, das auch nur die Erscheinungen erkennte. Dass eine Seele nicht existire, würde ein dogmatistischer Satz sein; dass man nicht wissen könne, ob sie existire, wäre ein skeptischer Satz, der aber jedes Erkennen also auch sich selbst auflöste, weil das erkennende Subject fehlte, und der sich in Widersprüche verwickelte, weil er doch Erscheinungen erkennen wollte ohne erkennendes Subject, der also ohne Basis und so selbst dogmatistisch wäre.

Es ist also deutlich, dass auch dieser psychologische Skepticismus selbst in seinen Voraussetzungen dogmatistisch ist. Wir haben gesehen: Der Dogmatismus führt zu Skepticismus, der Skepticismus aber kann ebenso in Dogmatismus übergehen, ja er selbst kann sogar dogmatistisch beschaffen sein, wenn er Voraussetzungen macht, auf die er seine Zweifel gründet, welche nicht erwiesen sind, wie es der Psychologismus thut, der als Skepticismus mit sich in Widerspruch kommt, indem er von vorgefassten Meinungen aus beweisen will, dass man die Existenz eines erkennenden Subjects nicht erkennen könne, und doch erkennen will, dass man nicht erkennt. Es wird also darauf ankommen, dass der Kant'sche Kriticismus, der idealistischen Dogmatismus und psychologischen Skepticismus zur Folge hatte, umgebildet werde. Denn die Absicht des Kriticismus, zwischen

Dogmatismus und Skepticismus die richtige Mitte zu finden, wird Jedermann anerkennen müssen. Auch hat Kant insofern den Erkenntnissprozess zwar vertieft, als man nun nicht mehr den Inhalt des Erkennens und das formale Vermögen des Erkennens naiv vermischt, wie es im früheren Dogmatismus geschah, aber auch im Skepticimus, solange derselbe an ein gegebenes System anknüpfend, die Unhaltbarkeit desselben zu zeigen suchte; denn jener Skepticismus beruhte nicht auf Untersuchung des Erkennens an sich, sondern es wurde da das Vermögen des Erkennens, wie es bestimmte Erkenntnissproducte hervorgebracht hat und in Verbindung mit diesen untersucht. Man richtete sich auf die Resultate des Erkennens eben so sehr als auf das Vermögen des Erkennens. Kant dagegen sah zunächst von dem Object des Erkennens ab und betrachtete die subjective Seite des Erkenntnissprozesses. Es war damit ausgesprochen, dass die Untersuchung des Erkenntnissvermögens allein über das Erkennen entscheide und die Möglichkeit des Erkennens begründe. Allein so gewichtig es ist, das Erkenntnissvermögen zu prüfen, und diese Untersuchung rein durchzuführen, was gewiss ein Fortschritt Kant's ist, so kann man doch nicht umhin, zuzugeben, dass das Erkennen nicht einzig und allein von dem Erkenntnissvermögen abhänge, dass es nicht minder von der Art des Objects abhänge, als von dem erkennenden Subject. Der Fichte'sche Subjectivismus und der Psychologismus sind die Folgen des Kant'schen Anthropologismus. Der Kant'sche Kriticismus meint, dass in Wahrheit die Erkenntniss nur bedingt sei durch das Erkenntnissvermögen, Empfindung, Anschauung und Begriff, also das Object nicht anders in Betracht kommen könne, als wie es das Erkenntnissvermögen auffasse, die Frage also, ob das Object selbst oder inwieweit dieses erkannt werde, gar nicht in Betracht kommen könne; der Erkenntnissprozess sollte mit Untersuchung des Erkenntnissvermögens gänzlich untersucht sein. Daher er jede Erkenntniss von dem Ding an sich ablehnte. Allein man kann von Kant's Standpunkt aus selbst einwenden, dass er die Empfindung, auf welcher alle Erfahrungskenntniss ruht — und andere giebt es nicht, — als ein Leiden von einem Object, nicht als eine Action des Subjects betrachtete, also hier offenbar auch die Er-

kenntniss von einem von dem Subjecte unabhängigen Objecte abhängig macht und keineswegs bewiesen hat, dass wir von diesem Objecte nichts wissen, als dass es sei. Und so werthvoll es ist, dass auf die Kritik des Erkenntnissvermögens hingewiesen wird, so ist es doch als eine üble Folge dieser einseitigen Richtung zu bezeichnen, dass man über lauter Untersuchungen von dem Erkenntnissvermögen den Zweck um desswillen es da ist, nämlich das wirkliche Erkennen aus dem Auge verliert, ähnlich wie eine historische Kritik bankerott werden müsste, welche sich zum Selbstzweck macht.*)

Dies thut uns eine neue Möglichkeit auf, welche über den Fichte'schen Idealismus und den subjectivistischen Sensualismus und Psychologismus, welche beide in Kant's Standpunkte enthalten sind, hinausführen kann. Der Gedanke des Kriticismus ist vollkommen richtig, die Kräfte des Erkenntnissvermögens zu untersuchen. Aber gerade diese Untersuchung führt zu der Erkenntniss, dass das Erkenntnissvermögen für sich — Empfindung, Anschauung, Begriff — über sich hinaus weist auf das zu erkennende Object und ohne dieses Object nichts zu erkennen vermag als sich selbst, von sich selbst aber zugleich erkennt, dass es ohne Objekt kein Erkennen hat, sondern nur die subjectiven Voraussetzungen für ein wirkliches Erkennen erkennen kann. Wollte man sagen, dieses Erkenntnissvermögen sei ja selbst das Object, so würde doch ein Erkenntnissvermögen, das

*) Ich verkenne keineswegs die grosse Bedeutung einer massvollen Kritik, wie sie z. B. in der Schrift von Weitzsäcker: „Das apostolische Zeitalter", geübt wird, der es zu einer zusammenhängenden Erkenntniss jener Zeit zu bringen sucht. Aber es erweckt vielfach auch die theologische Kritik den Verdacht, von Einfällen abhängig zu sein, ganz ähnlich wie die einseitig kritische Philosophie in einer Tretmühle unfruchtbarer Reflexionen sich herumdreht, welche vielfach den Eindruck willkürlicher Einfälle machen; beides hängt zusammen. Man scheint an einer der Sophistik ähnlichen Reflexion eine Freude zu haben, in welcher man den Scharfsinn spielen lässt, wie der Antipode dieser Richtung, die Romantik, welche ebenfalls bei dem Standpunkt der Ironie anlangte; das ewige nur Kritik üben an der Möglichkeit des Erkennens hebt schliesslich den Sinn für ein Erkennen der objectiven Welt auf und führt zu einer Art Selbstgenuss des kritischen Subjects, der an innerer Hohlheit beständig zunehmen muss.

nur sich selbst erkennt, ein Unding sein; denn das Erkenntnissvermögen ist offenbar da, um zu erkennen; wäre aber das Resultat seines Erkennens nur, dass es sich erkennte, aber keine Objecte, welche es doch vorauszusetzten gezwungen ist, wie Kant selbst zugesteht, so wäre es eben umsonst da. Denn es soll Objekte erkennen. Da wären wir bei einer Erkenntnisstheorie angelangt, die nicht mehr Voraussetzung für das wirkliche Erkennen wäre, sondern Selbstzweck, die sich schliesslich wie die Katze um den Schwanz drehte. Aber Kant, sagt man, hat doch eine Menge Erkenntnisse auf Grund seines Kriticismus gewonnen; er hat die Mathematik a priorisch fundamentirt; er hat die Welt der Erscheinungen als erkennbar nachgewiesen. Nur hat er die Grenze angegeben für unser Erkennen, wenn er die Erkenntniss des Dinges an sich leugnete. Allein die Mathematik ist eine rein formale Wissenschaft; sie ist keine Erkenntniss von existirenden Objecten, sondern von Gebilden unseres Kopfes, die wir mit einer gewissen Nothwendigkeit vollziehen, solange nicht ihre Bedeutung für die objective Sinnenwelt erkannt wird. Denn wir haben gesehen, dass die Behauptung, man kenne bloss Erscheinungen, zum Psychologismus führt, und dass man da eben nur ein Erkennen von Vorgängen im Subjekte übrig behält, das aber selbst nicht einmal mehr Object des Erkennens bleibt, weil seine Existenz nicht soll erkannt werden. Es kommt darauf an, zu erkennen, dass die Untersuchung des Erkenntnissvermögens selbst uns über den bloss subjectiven Zustand hinausweist und dass das Erkennen durch das Object bedingt ist, dass Erkennen nur möglich ist, wenn es uns nicht versagt ist, das Object zu erkennen. Oder: der Kriticismus soll zwar das Erkenntnissvermögen analysiren; aber sein Resultat weist über ihn hinaus zu einem wirklichen Erkennen des Objects, womit der Skepticismus und der Dogmatismus überwunden ist, letzterer, weil nun die Erkenntniss des Objects auf der Kritik des Erkenntnissvermögens basirt. Oder: es ergiebt sich, dass das Erkennen stets zugleich durch das Object bestimmt ist und nicht bloss durch die Beschaffenheit des Erkenntnissvermögens, das zugleich durch sich selbst über sich hinausweist.

Recapituliren wir den Inhalt dieses Abschnittes, so enthält er dies: 1. Dogmatismus und Skepticismus lösen einander ab, ja die Arten des Dogmatismus und Skepticismus entsprechen einander. Das weist uns darauf, dass beide berechtigte Momente in sich haben. 2. Diese sucht der Kriticismus Kant's in einer höheren Einheit zu verbinden. Aber es zeigt sich, dass auch sein Kriticismus durch seine unmittelbaren Vorgänger stark beeinflusst ist, dass also auch die Form, welche der Kriticismus bei Kant angenommen hat, nicht die letzte sein kann. Das zeigt auch die Consequenz desselben in der nachkant'schen Philosophie, welche wieder dogmatistisch oder skeptisch ist. Sein Gedanke, das Erkenntnissvermögen selbst zu untersuchen, hat ihn zum anthropologistischen Standpunkt geführt, der in keiner Form haltbar ist. 3. Es ist daher diese Untersuchung unter dem Gesichtspunkt zu wiederholen, ob nicht das Erkenntnissvermögen selbst auf Objecte hinweist, für deren Erkenntniss es da ist. So würde man auf Grund des Kriticismus den Skepticismus und Dogmatismus vermeiden.

Um den vorliegenden Problemen gerecht zu werden, wird es zunächst darauf ankommen, die Factoren unseres Erkenntnissvermögens selbst festzustellen, um dann dieselben im Einzelnen darauf hin zu untersuchen, ob sie auf ein Object ausser dem Subject hinweisen oder nicht.

Zunächst kann man zweifelhaft sein, ob man im Stande sei, das gesammte Erkenntnissvermögen als eine Einheit zu betrachten, aus welcher die verschiedenen Factoren desselben sich ableiten lassen, oder ob man verschiedene Elemente anerkennen müsse, welche sich nicht auf einander zurückführen lassen. Der Hauptgegensatz im Erkenntnissvermögen ist der zwischen Begriffen und Empfindungen, Verstand und Sinnlichkeit (im theoretischen Sinn). Es fragt sich also, ob man im Stande sei, beide als im Wesen einerlei zu betrachten, den Verstand als Efflorescenz der Sinnlichkeit oder die Sinnlichkeit als eine Form des Verstandes. Die erste Anschauung kann man als die empiristische oder da es sich nur um das Erkenntnissvermögen selbst handelt, als die sensualistische, die zweite als die rein aprioristische oder rein rationale bezeichnen. Diesen Ansichten steht eine dritte gegenüber,

welche Verstand und Sinnlichkeit auseinander hält. Wir wollen die beiden ersten Richtungen zunächst verfolgen, um ihre Einseitigkeit zu erkennen.

Capitel 2.

Apriorismus und Empirismus als einseitige Principien.*)

Der Apriorismus hat verschiedene Hauptformen angenommen: zuerst erscheint er in der Ideenlehre des Plato, dann, wenn auch in beschränkter Weise bei Kant, endlich in der absoluten Philosophie. Plato stellt die Lehre von den Ideen als das wahre Wissen dem Erkennen aus den sinnlichen Quellen gegenüber. Er glaubt, dass unsere Vernunft im Stande sei, sich zu der wahren Welt des Seienden zu erheben, zu dem Ewigen gegenüber dem Wechselnden. Man streitet darüber, ob Plato's Ideen seiner Meinung nach selbstständige Existenz haben. Indes ist kaum zu leugnen, dass Plato so sehr die Vernunft als die Ideen anschauende, nicht als sie hervorbringende ansieht, dass er ihre Existenz**) in einer intelligiblen Welt kaum dürfte bezweifelt haben. Da es die Aufgabe der Philosophen ist, dieselben zu erkennen, so hat die Philosophie hier eine selbstständige Aufgabe; ja sie allein hat nur das wahre Wissen. Allein man kann nicht leugnen, dass bei Plato die Ideen und die abstrakten Begriffe, endlich die Musterbilder, wie sie in concreter Gestalt der Künstler in seiner Conception anschaut, untereinander gemengt sind. Wenn Plato die Idee des Guten auf gleiche Linie stellt, z. B. mit der Idee des Bettes und mit der Idee des Pferdes, so ist hier noch nicht geschieden zwischen Begriffen, welche aus der Vorstellung abstrahirt werden, künstlerischen Musterbildern, welche das Charakteristische eines Gegenstandes in idealer Weise erfassen, und Ideen, welche nicht bloss einen Begriff, sondern ein Ideal enthalten, z. B. die Idee des Guten. Daher ist auch hier der

*) Vgl. Eucken, Geschichte u. Kritik der Grundbegriffe S. 28 f. 69 f.

**) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, 3 A. II, 1. S. 557 f.

Apriorismus der Ideen mehr behauptet als erwiesen. Dazu kommt, dass diese Ideen bei Plato nicht unter einander verknüpft sind und dass, wenn es selbst gelingen sollte, sie unter einander in eine Ordnung zu bringen, man damit zwar eine intelligible Welt erkannt haben würde wie die Neuplatoniker, aber zu der Erklärung dieser Welt noch wenig beigetragen hätte. Der mittelalterliche Realismus, der die Universalia ante rem anerkannte, hatte einen Apriorismus in Form einer intelligiblen Welt, ein ideales Weltbild im göttlichen Intellect, das durch den monotheistischen Gottesbegriff einheitlich zusammengehalten wurde. Diese Auffassung entsprach völlig der transcendenten Tendenz des Mittelalters, das nicht auf die Erkenntniss dieser gegebenen Welt sein Absehen gerichtet hatte, sondern auf die wahre jenseitige Welt, daher, wo der Apriorismus zur Geltung kam, er einen transcendenten Charakter trug. Auch schon die Ideen Platos sind die ewigen Urbilder, an denen die Abbilder in der Welt einen unvollkommenen Antheil haben. Sie sind für sich vollkommen. Nehmen wir das Gesagte zusammen, dass einmal die Ideen bei Plato noch Urbilder und Allgemeinbegriffe, sowie Ideen im modernen Sinn vermischten, was theilweise auch noch im mittelalterlichen Realismus*) geschah, dass sodann diese Ideen nicht in ihrer Verknüpfung und Ordnung aufgezeigt wurden, am wenigsten bei Plato, mehr im Mittelalter, wo sie doch alle auf eine letzte Einheit mit voller Klarheit bezogen wurden, dass endlich der platonische und mittelalterliche Apriorismus einen transcendenten Charakter trug, so musste der nachfolgende Apriorismus in allen drei Beziehungen Aenderungen herbeiführen. Die scharfe Entgegensetzung von Rationalem und Empirischem, Geistigem und Mechanichem, Denken und Ausdehnung trug besonders seit Cartesius Lehre von den angeborenen Ideen dazu bei, genauer den Inhalt des Apriorischen zu fixiren; man rechnete hierher nicht mehr die Gattungsbegriffe, sondern den selbstständigen Inhalt der Vernunft, die ewigen Wahrheiten. Hierin lag schon eine Begrenzung des Inhalts, was sich bei Leibnitz zeigt. Eine neue Wendung wurde dem Aprio-

*) Vgl. z. B. Duns Scotus. Vgl. meinen Artikel in Herzog's Realencyklopädie. S. 744 f.

rismus indes erst durch Kant gegeben.*) Zunächst suchte Kant das Gebiet des Apriorischen, dessen, was aller Erfahrung vorangeht, zu begrenzen, indem er ein Apriori der Anschauung und apriorische Kategorieen annahm. Damit war mit voller Schärfe festgestellt, welche Elemente in dem Erkennen als apriorische zu bezeichnen seien. Ferner suchte er zu zeigen, dass dieselben nur für das Erfahrungswissen anwendbar seien, oder — da er sie auch auf die Sphäre der praktischen Vernunft als eine Realität anwandte — dass die Kategorieen nur da anwendbar seien, wo auf irgendwelche Weise ein entsprechender Inhalt sich finde, auf den sie angewandt werden könnten. Für sich sollten sie eine apriorische Erkenntniss ohne Erfahrung nicht ermöglichen. Da nun die Kategorieen die Einheit der Synthesis, also die Verknüpfung der Erfahrungsobjekte ermöglichen, insbesondere die Kategorie der Causalität, so ergiebt sich von hier aus, dass die Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit der Erkenntniss durch das Apriori garantirt ist. Wie nun in der Welt der Phänomene alles bestimmt ist durch das Gesetz der causalen Verknüpfung, so enthält die praktische Vernunft als Noumenon das apriorische moralische Gesetz. Und im Wesentlichen läuft Kant's Weltanschauung darauf hinaus, das Gesetz der Ursächlichkeit und das moralische Gesetz mit einander in Harmonie zu setzen. Beide sind apriorisch. Und hierin liegt ganz besonders das Neue. Kant hat nicht mehr das a priori der Begriffe oder Ideen für sich, Kant schreitet fort zu dem a priori der Gesetze. Es ist wahr, Kant gab zu, dass die theoretische Vernunft mit Nothwendigkeit auf Grund ihrer Kategorieen Ideen bilde, die Idee einer Seele, einer Welt, eines vollkommensten Wesens; aber diese Ideen hatten für die theoretische Vernunft lediglich regulative Bedeutung, d. h. sie dienten eben dazu, unter ihrer Anleitung die Welt als ein gesetzmässiges Ganze zu verstehen. Die Ideen sind für die theoretische Vernunft lediglich Mittel zur apriorischen Erkenntnis der Gesetzmässigkeit der Welt. Nahm man nun einmal das Apriori der Gesetze an — und erkannte eine a priori anzunehmende Freiheit und ein ebenso über die Erfahrung hinausgehendes, der Erfahrung

*) Dass Kant hierbei allein nicht stehen blieb, sondern Erfahrung der Sinne anerkannte, kommt hier nicht in Betracht.

zu Grunde liegendes, thatsächlich also auch apriorisches Ding an sich an, so frug sich, ob man bei dem Apriori der Gesetze bleiben könne. War es nicht am Ende die apriorische Vernunft, welche aller Erfahrung zu Grunde lag, nicht die subjective Vernunft der Einzelnen, aber die allgemeine Weltvernunft, das absolute Ich, und war es dann nicht für die erkennende Vernunft möglich, nicht bloss die Gesetze, sondern auch die sich in der Welt gesetzmässig explicirende Vernunft d. h. das Gebiet der Erfahrung a priori zu erkennen? Diesen Schritt that Fichte. Schelling blieb besonders in der Naturphilosophie diesem Gedanken treu;*) am vollkommensten führt Hegel denselben aus. Hier war die apriorische Erkenntniss ausgedehnt auf den gesetzmässig verlaufenden Weltprocess, dessen Gesetz nicht nur, sondern dessen gesetzmässig sich entwickelnde absolute, objective Vernunft a priori zu erkennen sein sollte. Wir haben hier den Fortschritt, dass nicht bloss Gesetze, sondern auch die sich gesetzmässig entwickelnde Kraft ins Auge gefasst wird, dass nicht bloss von einem ewig gleichen a priori von stets gleichen Gesetzen die Rede ist, sondern dass zugleich der Process der Entwickelung a priori construirt und die Vernunft als eine gesetzmässig sich entwickelnde aufgefasst wird, deren Entwickelung eben desshalb auch a priori soll erkannt werden.

Wir haben also wesentlich drei Formen des Apriorismus, Apriorismus der Ideen, der Gesetze, der Entwickelung des Weltprocesses. Und hierin ist ein gewisser Fortschritt: die Ideen für sich verhielten sich spröde gegen die Wirklichkeit; das Gesetz ist Gesetz der Wirklichkeit; indess ist schwer zu verstehen, wenn es apriorisch ist, wie es zugeht, dass es die Herrschaft über die Erfahrung hat; das wird deutlich, wenn die Erfahrung selbst Nichts ist als die Explication der apriorischen Vernunft, und so ist der Fortschritt zu der dritten Form des Apriorismus ein durchaus natürlicher.

Vielleicht ist es aber ebenso natürlich, dass der Apriorismus, nachdem er auf dieser Höhe angelangt war, in sein Gegentheil, den Empirismus umschlug. Es zeigt sich nämlich, dass

*) Vgl. den Satz: Die Natur construiren, heisst sie schaffen. Werke I, 3. 12. 13.

die wirkliche Entwickelung viel zu reich ist, um von den apriorischen Formen erschöpft werden zu können. Die Begriffe sind immer allgemein; das Einzelne als Solches können sie nicht erreichen; eben daher richtet sich auch die wirkliche Entwickelung nicht bloss nach den Prinzipien der Vernunft, sondern ist theils bedingt durch den Mechanismus, welcher, wenn man auch die Gesetze desselben kennte, doch nicht in seinem einzelnen Verlauf a priori erkannt werden kann, theils abhängig von den Bewegungen des Willens, welche nicht immer der Vernunft entsprechen. Man kann aber nicht mit Hegel den Willen nur als eine bestimmte Stufe der Entwickelung der Vernunft verstehen. Mit einem Wort, die Vernunft, welche die Gesetze der Welt bestimmt, kann doch nicht als die einzige Kraft der Welt verstanden werden, aus der die concrete Welt hervorgeht. Auch ist es noch nicht gelungen, die Sinneseindrücke von dem Apriorismus aus zu verstehen. Man musste sie als eine unklare, verworrene Erkenntniss ansehen; allein die Empfindungen sind etwas spezifisch Verschiedenes. In ihnen ist ein leidentliches Verhalten, wie es im Erkennen nicht ist. Empfinden ist nicht eine niedere Form des Denkens, wie der reine Apriorismus meint. So ist also eine rein apriorische Erkenntniss unmöglich.

Die entgegengesetzte Anschauung stellt daher dem apriorischen Erkennen *) die thatsächliche Erkenntniss entgegen: denn die wirkliche Welt sei zu begreifen; es komme also vor allem darauf an, das Thatsächliche festzustellen und erst dann auf die Deutung desselben. Hier wird also nicht eine Thätigkeit des Denkens als das Wesentliche gefordert; sondern die Hingabe an die thatsächlichen Eindrücke. Hier sind aber auch verschiedene

*) Man braucht den Ausdruck a priori von der empiristischen oder skeptischen Richtung aus in anderem Sinne, indem man der Meinung ist, dass das Apriorische in letzter Instanz auf der Anschauung ruhe, auf eine Thatsächlichkeit zurückzuführen sei, so z. B. Lange in seinen „Logischen Studien"; oder man versucht, wie Haekel das Apriori zu verstehen, als „durch lange andauernde Vererbung von erworbenen Gehirnanpassungen aus ursprünglich empirischen Erkenntnissen a posteriori entstanden." (Natürliche Schöpfungsgeschichte S. 636). Daneben aber wird ganz ruhig mit dem Begriff des ursächlichen Zusammenhanges operirt, von Nothwendigkeit gesprochen, als ob jemals diese Begriffe aus der Erfahrung könnten gewonnen werden! Vergl. die Darlegung im Texte.

Theorieen zu unterscheiden, zunächst gehören hieher die Materialisten und die Sensualisten. Beide gehen von den Sinneseindrücken aus und stellen die Behauptung auf, dass die Sinneseindrücke der Ausgangspunkt für alles Erkennen seien, dass die Vorstellungen, die Begriffe nichts anderes seien, je allgemeiner sie werden umsomehr, als abgeblasste Abstractionen, welche uns eine gewisse Uebersicht ermöglichen, welche aber gar nichts bedeuten, wenn man sie nicht auf die Sinneseindrücke bezieht. Hier wird es also darauf ankommen die Methoden der Beobachtung auszubilden, um das Thatsächliche zu konstatiren. Und dies bezieht sich nicht bloss auf die vereinzelten Thatsachen, sondern auch auf das Nebeneinander und Nacheinander derselben. Vollkommen richtig aber hat Hume gesehen, wenn er von dieser Theorie aus jedes Erkennen eines causalen Zusammenhanges ablehnte. Denn man kann nur das öftere, gewohnheitsmässige*) Neben- und Nacheinander hier beobachten, aber nicht, dass das Eine der Grund des Andern sei. Ebenso aber kann man auch nicht zu dem Begriffe des Gesetzes kommen. Denn, wenn man sich lediglich auf die Beobachtungen stützt, so kann man vielleicht ein thatsächliches Verbundensein von Erscheinungen aufweisen; aber dass es ausnahmslos so sei, dass es so sein müsse, die Nothwendigkeit kann man nicht erreichen. Denn man bleibt ja bei der Thatsächlichkeit stehen. Ob es so sein müsse oder nicht, das muss im besten Falle in suspenso gelassen werden. Ruht all mein Erkennen auf Sinneseindrücken und Abstractionen aus denselben, so ist der Begriff des Nothwendigen so gut ausgeschlossen als der Begriff der Causalität; es ist nur Wahrscheinlichkeit zu erreichen in Bezug auf die Verbindung zweier Eindrücke, dass sie auch in Zukunft verbunden sein werden, weil sie bisher immer verbunden erschienen sind. Von einem Gesetz, das mit Nothwendigkeit diese Verbindung bestimmt, kann nicht die Rede sein. Sonach sind die Begriffe für den consequenten

*) Stuart Mill redet in seiner inductiven Logik deutsch von Schill von der Unveränderlichkeit der Aufeinanderfolge. Abth. I, III. Das unveränderliche Antecedens einer Erscheinung sei ihre Ursache. Vorsichtiger ist es, nur von Gewohnheit zu reden, wenn man bei der empirischen Beobachtung stehen bleibt.

Empirismus sensualistischer Art abgeblasste Abstractionen; sie sind nur Zusammenfassungen von Eindrücken, welche durch Weglassen von Concretem entstehen. Sie haben also einen völlig negativen Charakter, und nur die Bedeutung, die Uebersicht zu erleichtern. Soll nun aber nicht in Bezug auf die Abstractionsbegriffe eine heillose Verwirrung statt Uebersichtlichkeit durch willkürliche Abstraction entstehen, so muss diese gesetzmässig vor sich gehen. Streng genommen kann die Induction nur dann die Willkür vermeiden, wenn sie nicht beliebige Merkmale aus einer Summe von Erfahrungsobjecten herausgreift, um diese in einem Begriffe zusammenzufassen, sondern wenn sie nur das weglässt, was einer bestimmten Anzahl von Erfahrungsobjecten nicht gemeinsam ist, das aber übrig lässt, was ihr gemeinsam ist, und dieses Gemeinsame in einem Begriff zusammenfasst. Streng genommen hätte aber ein solcher Begriff nur Geltung für die Summe von Erfahrungsobjecten, aus denen er abstrahirt ist. Das stimmt aber ganz und gar nicht mit dem Wesen des Begriffs. Denn das Charakteristicum eines Begriffs ist, dass er über die gegebene Erfahrung übergreift, auch mögliches Andere ihm kann untergeordnet werden oder die Allgemeingültigkeit für seine Sphäre. Wenn die inductive Logik auch aus den auf inductivem Wege gewonnenen Begriffen die Deduction für möglich hält,*) müsste sie das anerkennen. Aber es ist schwer zu verstehen, wie Begriffe, welche nur auf inductivem Wege gewonnen sind, nur durch Weglassen von concreten Bestimmtheiten entstehen, wie die rein inductive Logik gewöhnlich behauptet, dazu kommen sollen, über das Erfahrungsmaterial überzugreifen, aus dem sie abstrahirt sind, so dass man im vollem Sinne ein deductives Verfahren auf sie gründen kann. Dasselbe zeigt sich in Bezug auf die Verbindung der Beobachtungsobjecte, welche man als gesetzmässig behauptet. Denn das Gesetz soll zugleich für jeden künftigen Fall gelten; der Empirismus aber kann auch hier nicht deductiv verfahren; er kann die Verbindung nicht über die Erfahrung hinaus ausdehnen, höchstens zu Vermuthungen für weitere Verbindungen derselben Art kommen, aber nicht zu

*) Z. B. Stuart Mill, inductive Logik, deutsch von Schill.

Gesetzen und vollends nicht dazu, diese Gesetze, wie es in den Naturwissenschaften geschieht, je nach den Verhältnissen der Quantität der wirkenden Objecte und Kräfte in genauen mathematischen Formeln auszudrücken, worin doch gerade die Exactheit der Naturwissenschaften beruht. Die Mathematik hat eine innere Nothwendigkeit, die nicht aus empirischen Abstractionen abzuleiten ist, und eine Anwendbarkeit, die wieder nicht rein empirischer Art ist, da sie über die gegebene Erfahrung hinaus zu Berechnungen verwendet wird, die man als für die Erfahrung geltend ohne Weiteres voraussetzt. Es genügt nicht die Nothwendigkeit der Mathematik auf unmittelbar gegebene thatsächliche Raumanschauung*) zurückzuführen. Denn wenn man sie als psychologisch nothwendig ansehen wollte, so würde man doch aus ihrer psychologischen Thatsächlichkeit noch keine Nothwendigkeit folgern können, da man aus blosser Thatsächlichkeit und empirischer Allgemeinheit noch nicht zu dem Begriff der Nothwendigkeit gelangen kann. Sonst wäre der Begriff der Nothwendigkeit lediglich die leere Wiederholung der Thatsächlichkeit. Durch ihn wird noch etwas zu dem Erfahrungsmaterial hinzugedacht, das nicht in der Erfahrung für sich gegeben ist, nämlich dass es nicht nur so sei, sondern gar nicht anders sein könne, so sein müsse.

Wollte man aber endlich von dem sensualistischen Empirismus aus versuchen, zu einer Weltanschauung sich zu erheben, so würde eine solche immer nur bei dem Zufall als oberster Einheit anlangen können oder bei der Willkür, was schliesslich dasselbe ist. Man ist zwar gerade von dieser Seite stolz das Gesetz der nothwendigen Verkettung gelten zu lassen. Allein man hat kein Recht dazu, wie gezeigt, da von Nothwendigkeit nicht die Rede sein kann. Die Verknüpfung also kann nur anerkannt werden als Thatsache, ohne dass man die Nothwendigkeit dieser Verknüpfung der Empfindungsatome angeben kann, und erst durch die Verknüpfung ist eine Weltanschauung möglich. Zu einem letzten alle Empirie zusammenfassenden Princip kann man also nicht kommen ausser dem

*) Wie A. Lange will, vgl. Logische Studien.

blinden Ohngefähr, dem Zufall, der Willkür, was nur ein anderer Ausdruck dafür ist, dass man die Thatsächlichkeit der Verknüpfungen anerkenne ohne ihren Zusammenhang und ihren Sinn irgendwie als nothwendig zu verstehen. Endlich aber ist bei alle dem noch gar nicht berücksichtigt, dass, wenn es blosse Sinneserfahrungen giebt, die vereinzelt sind, der Trieb sie zu vereinigen von dem Sensualismus aus noch auf keine Weise erklärt ist, sondern nur vorausgesetzt.

Konnte der reine Apriorismus die concrete Wirklichkeit nicht von seinen Principien aus verstehen, so kann der reine Empirismus sich überhaupt nicht zu letzten Principien erheben, weil er davon keine Erfahrung hat und die Abstraction aus der Erfahrung versagt.*) Beherrscht im reinen Apriorismus die Philosophie alle Wissenschaften, so ist im Empirismus die Philosophie keine selbstständige Wissenschaft, da sie nur aus den in den Einzelwissenschaften gemachten Abstractionen noch allgemeinere Abstractionen kann gewinnen wollen**) ohne eigenes Princip.

Das Ausgeführte gilt gleich von einem Empirismus, welcher hinter den Sinneseindrücken objective Materie vermuthet, wie von einem rein sensualistischen Empirismus, der behauptet, es sei nicht an dem, dass wir Etwas, das über unsere Empfindung hinausgehe, erkennen; die Materie, auf deren Wirkungen alles zurückzuführen sei, sei nicht etwas Objectives ausser unseren Sinnen, sondern sei lediglich der gesammte Complex unserer Sinneserfahrung. Offenbar aber ist der Sensualismus dieser Art, der nicht materialistisch ist, in dem Sinne, dass er die Sinneserfahrungen als Einwirkungen der Materie betrachtet, sondern annimmt, dass wir es mit nichts zu thun haben als mit unseren Empfindungen. Was diesen zu Grunde liege, das könne man

*) Zu diesem Resultat kommt z. B. auch H. Spencer, der alle die letzten Begriffe für unerklärbar ansieht und von dem Empirismus abspringend schliesslich bei einem unerkennbaren Absoluten halt macht, von dem er aus Erfahrung doch jedenfalls auch nichts wissen kann. Wenn Hamilton von dem empiristischen Standpunkt aus das Absolute nur als „Negation der Vorstellbarkeit" bezeichnet, so ist er consequenter. Vgl. Grundlagen der Philosophie, deutsch v. Vetter S. 47 f. 90 f.

**) Das fordert auch H. Spencer von ihr. S. 131 f.

nicht wissen, — allein consequent. Denn die Erfahrung führt uns in der That nicht über die Sinne selbst hinaus. Hienach nun hätte eigentlich unser Erkennen es lediglich zu thun mit unseren Empfindungen. Aber was sind diese? Unsere Erfahrung wird in einzelne Sinneseindrücke zertrennt; die einzelnen Sinneseindrücke sind allein wirklich; alles weitere ist aus ihnen abstrahirt. Wenn man also hier nur von Sinneseindrücken redet, so ist die Consequenz, dass man auch keine Seele anerkennt, denn eine Seele kann man nicht sinnlich erfahren; so bleiben nur Empfindungen ohne ein Empfindendes. Der Sensualismus, der in Psychologismus ausläuft, vernichtet so alles Erkennen, weil er keine Potenz anerkennt, welche erkennt, weil er das Sein der Seele leugnen, mindestens bezweifeln muss. So fehlt eben das erkennende Subject und alles ist aufgelöst in Empfindungsatome, die in der Luft schweben.

Ebendaher ist man genöthigt nicht bloss Sinneserfahrungen gelten zu lassen, man muss auch, wenn man einem rein psychologistischen Empirismus huldigt, wenn man alle Erkenntniss von Objecten ableugnet, doch wenigstens ein empfindendes Ich zugestehen, das nicht bloss objective Empfindungen hat, das vielmehr auch sich selbst empfindet. Damit aber kommt man von Empfindungen, welche uns wenigstens Empfindungen von Aeusserem zu sein scheinen, zu Empfindungen, welche man im Gegensatz dazu als innere bezeichnen kann, sofern das Ich sich selbst empfindet. Dem entspricht in der That auch die Erfahrung. Denn mit jeder objectiven Empfindung ist immer zugleich eine Empfindung von Lust und Unlust verbunden, welche eben die Empfindung von dem Wohl oder Wehe des Ich ist. Diese innere Erfahrung zeigt, dass es noch eine andere Art von Empfindungen giebt als diejenigen, welche bloss äussere, oder, wenn man sie nicht auf ein dem Subjekt äusseres Objekt zurückführen will, doch wenigstens in dem Sinne objective genannt werden können, dass sie wenigstens den Schein erwecken, Empfindungen von Objecten zu sein. Schon damit kann man innere und äussere Erfahrungen unterscheiden. Denn in dem Lust- und Unlustgefühl liegt der Anfang einer Beurtheilung nach Werthen. Das Subject stellt sich in ihnen seinen objectiven Empfindungen

gegenüber und unterscheidet sich von ihnen. Freilich sind auch diese Lust- und Unlustgefühle noch sinnlicher Art; aber sie sind wesentlich von allen andern sinnlichen Empfindungen verschieden und beweisen die Einheit des Ich, das sich selbst empfindet wenigstens insoweit, als das Ich eine Reihe von Lust- und Unlustgefühlen als die Seinen zu empfinden vermag. Es wird schwerlich gelingen, dieses Ich als eine blosse Abstraction aufzuweisen, da vielmehr in diesen Gefühlen selbst das Ich sich in ganz bestimmten Zuständen empfindet, dabei aber doch die Continuität mit sich in jedem bestimmten Zustande festhält.

Will man aber nicht dabei stehen bleiben, nur sinnliche Erfahrungen anzuerkennen, sondern zu denselben noch andere Erfahrungen hinzunehmen, die Wahrnehmung des Unendlichen*) oder ästhetische, moralische, religiöse Gefühle, so ergiebt sich für diesen Standpunkt eine doppelte Möglichkeit. Entweder man bleibt auch hier dem empirischen Princip treu und lässt nur Einzelerfahrungen gelten, wobei man dann nur äussere und innere unterscheidet, hier würde aber die äussere wie die innere Erfahrung lediglich als psychologisches Phänomen aufgefasst werden können. Denn, wenn man in Bezug auf die äussere Erfahrung Objecte anerkennte, so würde man sich einen Schluss gestatten, der über die Erfahrung hinausginge; gäbe man aber in Bezug auf innere Erfahrung zu, dass ihr Inhalt über den Rahmen subjectiver Gegebenheiten hinausginge, so würde man auch hier über die Erfahrung hinausgehende Schlüsse machen. Man könnte also nur den Versuch machen, die verschiedenen äusseren oder inneren Erfahrungen in Verbindung zu setzen, eine Zusammenfassung des Vielen anstreben in Abstractionsbegriffen, ebenso aber auch das Verhältniss der Erfahrungen zu einander, die Art ihrer Verbindungen, Associationen u. dgl. betrachten und so neben der Bildung von Abstractionsbegriffen zugleich Gesetze aufsuchen, welche aber nur als Gewohnheit bestimmter Verbindungen sich auffassen liessen. Da man es aber nur mit psychologischen Phänomenen zu thun hätte und nicht über den Kreis des Subjectes hinausgehen könnte, so wäre die Natur nur als eine Fülle von

*) Wie z. B. Max Müller will. Vgl. Vorlesungen über den Ursprung der Religion S. 40 f.

sinnlichen Empfindungen, die Moral nur als eine auf einer Reihe von Gefühlen aufgebaute Summe von Abstractionen, die Religion ebenso nur als eine besondere Art psychologischen Afficirtseins zu begreifen. Die Folge eines solchen Empirismus wäre ein psychologischer Solipsismus, vorausgesetzt, dass man die Erfahrung des Ich von sich selbst anerkennt und nicht auch sie in Einzelempfindungen und Gefühle auflöste. Dass aber auch hier die Erkenntniss keineswegs nur empirisch bliebe, wenn von Zusammenfassungen die Rede sein soll, das soll gleich gezeigt werden.

Die andere Möglichkeit wäre die, dass man die innere Erfahrung über die Einzelerfahrung hinaus ausdehnte und behauptete, in der Erfahrung sei auch Allgemeingiltiges enthalten. Wenn auch zugegeben werden müsse, dass alles Erkennen von Erfahrung ausgehe, und zwar von Einzelerfahrung, so sei doch in einer moralischen, religiösen Erfahrung zugleich in dem concreten Fall, wenn auch zunächst in gefühlsmässiger Form das Bewusstsein von einem Unbedingten, Allgemeingültigen gegeben. Allein dann würde man nicht mehr dem reinen Empirismus huldigen. Man hätte dann in der Erfahrung ein rationales, über die blosse gegebene einzelne Erfahrung hinausgehendes Element, das zwar mit ihr verbunden wäre, aber doch nicht bloss für dieses einzelne Gefühl gelten würde. Dann hätte die Erfahrung selbst ein überempirisches Element in sich von allgemeingültigem, unbedingtem Charakter. Man würde von dieser Ansicht aus nicht mehr den reinen Empirismus festhalten, sondern nur dies sagen können, dass unser Erkennen von der Erfahrung ausgehe, phänomenologisch angesehen, dass aber die innere Empirie selbst auf Allgemeingiltiges hinweise, das nicht bloss aus vielen Erfahrungen als Allgemeines abstrahirt sei, und dass demgemäss schon die Erfahrung selbst rationale, apriorische Elemente aufweise.

Eine genaue Analyse der Objecte der inneren Erfahrung würde dies auch bestätigen, indem sie zeigen würde, dass es sich hier nicht bloss um Thatsächliches handelt, dass hier vielmehr überall ein Sollen dem Sein gegenübersteht und dass keineswegs die Gesetze des Sollens blosse Abstractionen aus dem Beobachtungsmaterial seien, dass wir vielmehr an einem ursprünglichen

Massstabe, der in unserem Bewusstsein ist, das Erfahrungsmaterial messen, zwischen gut und böse, schön und unschön, fromm und unfromm, zwischen den verschiedenen Formen der Frömmigkeit unterscheiden, das Eine verwerfen, das Andere anerkennen, obgleich beides in der Wirklichkeit vorkommt. Nach den Grundsätzen des Empirismus könnten die bezeichneten Unterschiede kaum gemacht werden, man könnte nur allgemeine Begriffe abstrahiren, welche gleichmässig auf alle moralischen, ästhetischen, religiösen Erscheinungen anwendbar und für dieselben nur übersichtliche und abgeblasste Ausdrücke wären.*) Die Wirklichkeit allein wäre hier massgebend. Von einem Ideale könnte nicht die Rede sein. Denn wollte man z. B. in der Religion das Abstracteste als Ideal aufstellen, die Verehrung eines letzten Unerkennbaren, so fiele man ja gerade von dem empiristischen Principe ab, das nicht die Abstractionen, sondern das Einzelne Gegebene für das Wahre ansieht. Da nun aber thatsächlich doch Ideale gebildet werden, so erkennen die Empiristen als psychologische Thatsache einen idealisirenden Trieb an, den sie der Phantasie zuschreiben; um ihn aber erklären zu können, gehen sie auf die Lust- und Unlustgefühle zurück und suchen zu zeigen, wie das, was Lust und zwar dauernd Lust verschafft, allmählich immer klarer erkannt werde und hienach ein Ideal gebildet werde; allein ein solches Ideal kann das Soll niemals erreichen, und so müssen sie den Unterschied zwischen dem Phantasieideal und dem unbedingten Soll verwischen.**)

Was aber den reinen Empirismus angeht, so lässt sich eine Verbindung der Erfahrungselemente nicht herstellen ohne eine Thätigkeit des Ich, dessen Realität schon durch die Erfahrungen von Lust und Unlust nahe gelegt ist, und so wird sich zeigen, dass man nicht bei einem bloss passiven Ich stehen bleiben kann, auch nicht einmal für die Welt der Sinneserscheinungen, dass dieses Ich vielmehr zugleich aktiv sei. Es würde mit anderen Worten die Kraft der Einheit der Synthesis, die

*) Wie z. B. H. Spencer, das Wesentliche der Religion in dem Unerkennbaren finden will, das allen Religionen gemeinsam sei. Vgl. a. a. O. S. 97 f.

**) Wie das z. B. die von Baumann herausgegebene „Religionsphilosophie auf modern wissenschaftlicher Grundlage" thut. S. 25 f., 223 f.

sich in beständiger Aktion erweist, über jede Form des Empirismus hinausführen. Oder sollte es etwa angehen, dabei zu bleiben, dass im Geiste die Vorstellungen gleichsam wie selbständige Grössen behandelt würden, welche nach bestimmten Gesetzen zu einander in Beziehung treten, so dass an die Stelle des einheitlichen Ich der psychologische Mechanismus träte. Allein wie sollte man diesen selbst erkennen, ohne eine active Synthesis und Analysis, ohne Vergleichen, Trennen, Verbinden und zusammenfassende Ueberschau über diese ganze Action? Neben den Vorstellungen müsste man — eine von dem Empirismus unerklärte Thätigkeit annehmen, welche über die blosse Erfahrung hinauswiese und den reinen Empirismus unmöglich machte, der alles Erkennen lediglich auf Erfahrung gründen will, d. h. behauptet, dass wir nur mit einzelnen Gegebenheiten zu thun hätten, welche sich in unserer Wahrnehmung abspiegeln.*) In der That ist es evident, dass der blosse Empirismus in keiner Weise genügt, dass er nur dadurch eine scheinbare Berechtigung gewinnen kann, dass er Anlehen macht bei dem Denken, das er aus sich selbst nicht erklären kann. Denn wenn auch diese Denkfunction lediglich die der formalen Synthesis wäre, und für sich kein Wissen erzeugte, wenn auch der Inhalt des Wissens nur die Objecte wären, welche die äussere und innere Erfahrung aufweist, so würde damit doch zugegeben sein, dass die Art der Verknüpfung der Objecte der Erfahrung nicht durch die Erfahrung allein erkannt werden könne, dass das Aufsteigen zu allgemeinen Begriffen, die Erkenntniss von Gesetzen der Verknüpfung nicht möglich sei, wenn man nicht ausser der Sinnesempfindung oder der inneren Erfahrung noch das Denkvermögen anerkennt als eine selbstständige Kraft. Das zeigt auch die thatsächliche Methode des Erkennens. Man bleibt nicht bei den bunten Eindrücken stehen, welche die Erfahrung an die Hand giebt und nicht bei der Art der Verknüpfung, die wir erfahren. Vielmehr werden die Erfahrungsobjecte für sich aus dem Zusammenhang herausgenommen, in dem sie sind; sie werden isolirt und wieder in beliebige Verbindungen gebracht, um so ihr eigenthümliches

*) Empirist und Empiriker ist nicht zu verwechseln. Vgl. Liebmann, Klimax der Theorien. S. 108.

Wesen und die Art ihrer Wirksamkeit feststellen zu können, die die bunte Erfahrung, wie sie ist, gar nicht erkennen lässt. Der Erfahrung, wie sie uns trifft, geht der erkennende Geist des Menschen nach, indem er die Objecte derselben auf seine Weise isolirt und verbindet, und so sich einen ganz neuen Einblick in das Beobachtungsmaterial verschafft. Ist diese ordnende Thätigkeit in den empirischen Wissenschaften auch nur darauf gerichtet, die Erfahrungsobjecte zu erkennen und die Art ihrer Wirksamkeit zu verstehen, so ist diese Thätigkeit selbst doch aus der blossen Wahrnehmung der Objecte auf keinen Fall zu erklären. Dazu kommt, dass die Handhabung der inductiven logischen Thätigkeit, die Art der Isolirung und Verbindung der Objecte, der Abstraction der Begriffe und — für den empiristischen Standpunkt sogenannten Gesetze, kurz die gesammte inductive logische Thätigkeit auch kein Naturprozess ist, der fehlerlos wie die mechanische Verkettung der sinnlichen Erfahrungsobjecte von Statten geht, dass auch hierin nicht nur von Vervollkommnung der Methode die Rede ist, was offenbar auch einen geheimen Maasstab voraussetzt, an dem man die Methode misst, den man nicht aus der Empirie gewinnen kann, weil diese das unvollkommene wie das vollkommene gleichmässig nebeneinander aufweist, sondern dass auch der Empirist von einer logischen Nothwendigkeit*) redet und von logischen Fehlern, dass er unbefangen den Satz der Identität und des Widerspruchs anwendet als einen Maasstab für die Richtigkeit des Denkens, dass er also auch von dem empirischen oft unlogischen Denken ein richtiges Denkensollen unterscheidet, das trotz der vielfach entgegengesetzten Erfahrung seine Geltung beansprucht, oder dass es logische Gesetze, die nicht aus empirischer Beobachtung gewonnen sind, giebt, welche Anspruch auf Befolgung machen, wenn sie gleich nicht immer befolgt werden. Dies weist über

*) Stuart Mill a. a. o. will freilich die Nothwendigkeit in Gewohnheit des Denkens verwandeln. Allein diese Gewohnheit ist doch nie eine vollkommene, Auch aus diesem Grunde ist es unmöglich Nothwendigkeit auf Gewohnheit zurückzuführen, denn Nothwendigkeit lässt keine Ausnahme zu. Wenn wir nicht bei einem logischen Fehler, den wir begangen haben, sofort die berichtigende logische Nothwendigkeit, welche keine Ausnahme zulässt, anerkennen müssten, liesse sich die Reduction auf Gewohnheit eher halten.

den Empirismus hinaus, weil es sich hier um ein überempirisches Sollen, um eine Nothwendigkeit handelt. Nun sagt man zwar, dass die Idee des Nothwendigen aus dem Eindruck des Zwangs zu erklären sei, welchen das Thatsächliche ausübt, sei das nun ein Zwang, wie er mit den Sinneserfahrungen, sei es ein Zwang psychologischer Art, wie er mit der natürlichen Beschaffenheit der Seele gegeben ist. Allein der Zwang, welchen meine Sinne empfinden, ist total verschieden von der Idee des in sich Nothwendigen; es ist das ein thatsächlicher Zwang, der aber ebensogut nicht sein könnte, der an sich gegen nothwendig und zufällig gleichgültig ist und der erst als nothwendig zu erweisen wäre. Dass hieraus die Idee des Nothwendigen abstrahirt werden könne, ist nicht denkbar. Bei dem Nothwendigen kommt hinzu, dass der Zwang nicht bloss thatsächlich ist, sondern nicht anders sein kann, dass überhaupt jede andere Möglichkeit ausgeschlossen ist. Es liegt darin nicht nur ein Urtheil über den einzelnen Fall als solchen, sondern ein Urtheil allgemeiner Art, dass dieser Fall unter allen möglichen der einzig mögliche war, also ein Urtheil, das nicht bloss den einzelnen Fall als thatsächlich in's Auge fasst, sondern, wenn auch nicht immer bewusst, alle möglichen anderen Fälle bis auf den Einen ausschliesst. Dass also der Begriff des Nothwendigen aus dem Bewusstsein von einem thatsächlichen Zwang sich ableiten lasse, ist nicht denkbar; man hat gar keine Veranlassung, an alle möglichen Fälle zu denken, wenn man rein bei der Thatsächlichkeit stehen bleibt. Nicht anders aber ist es, wenn man den psychologischen Zwang als Ursprung der Idee des Nothwendigen auffasst. Was der thatsächlichen Natur der Seele entspricht, soll ihr nothwendig erscheinen. Was aber die thatsächliche Natur der Seele ist, weiss man aus Erfahrung. Allein der psychologische Zwang führt höchstens zu der Annahme, dass ich dies oder das nicht anders ansehen kann, weil meine Natur mich dazu zwingt; aber nicht, dass es an sich nicht anders sein könne. Indess würde der Empirist als Psychologist sagen, dass alle Erkenntniss nur für die Seele sei, es also ganz leer sei, zwischen objectiver und psychologischer Nothwendigkeit zu unterscheiden. Aber, dies selbst zugegeben: Man sagt also: dies entspricht der menschlichen Natur, wie sie nun einmal ist. Allein

woher kennt man sie? Weiss man, dass der psychologische Zwang für alle Menschen gilt. Für den Empiristen kann doch nur das Erfahrungsgebiet in Betracht kommen. Es könnte aber sein, dass der psychologische Zwang gar nicht für Alle gilt. Das kann ich aus blosser Erfahrung nicht wissen. Wollte man aber sagen, es genüge, wenn ich auch nur in mir den psychologischen Zwang wahrnehme, so und so zu denken oder anzuschauen, daraus entstehe für mich die Idee, dass ich nicht anders könne, also die Idee des Nothwendigen, so ist auch das nur richtig, wenn ich diesen Zwang immer an mir wahrnehme. Wenn ich ihn nur oft beobachte, so bleibt es bei der Thatsächlichkeit; dass es nicht anders sein könne, kann daraus nicht gefolgert werden, und wenn ich mich auf den Standpunkt des Empirismus stelle, so kann auch daraus die Idee der Nothwendigkeit gar nicht entstehen, die eine Ausnahme im Voraus nicht zulässt. Das Wunderbarste aber ist dies, dass die logische Nothwendigkeit durchaus nicht einen psychologischen Zwang in dem Sinne ausübt, dass sie nothwendig befolgt werden müsste. Der psychologische Zwang erstreckt sich hier lediglich auf die Anerkennung dieser Nothwendigkeit, keineswegs aber auf die Befolgung derselben. Wie kann ich nun die logische Nothwendigkeit anerkennen, wenn sie doch gar nicht allgemein befolgt wird? Man könnte sagen, das Befolgen logischer Gesetze sei völlig different (weil auf einen anderen psychologischen Prozess zurückgehend), von dem psychologischen Zwang, dieselben anzuerkennen, der thatsächlich vorhanden sei. Allein woher dieser psychologische Zwang, sie anzuerkennen, wenn ihm doch nicht gefolgt wird? Warum urtheilen wir unlogisch und doch zugleich dass wir logisch urtheilen sollen? Wenn man gegen eine logische Regel gefehlt hat, und man wird darauf hingewiesen, so erkennt man sofort die Nothwendigkeit derselben an. Wie soll man das erklären? Die Gewohnheit, logisch zu urtheilen, genügt nicht zur Erklärung dieser Thatsache. Aus ihr ist nie das Bewusstsein einer strikten Nothwendigkeit ableitbar, zumal wir ja nicht immer logisch richtig urtheilen.*) Der Empirismus müsste versuchen, den

*) Vgl. Volkelt, a. a. O. S. 77 f. sagt mit Recht, durch solche Annahme „entnerve“ der Empirismus das Denken.

psychologischen Zwang, den wir gegenüber der Logik empfinden, aus dem allmählich sich entwickelnden Abstractionsvermögen zu erklären. Aber woher dieses selbst? Wie sollen wir erst durch Erfahrung zu dem Urthei' kommen, dass wir logisch urtheilen sollen? Es ist wahr, dass wir nur durch die sich darbietende Erfahrung zum Denken angeregt werden. Aber desshalb entsteht das Denken nicht aus der Erfahrung. Vielmehr ist eine Erfahrungserkenntniss nur möglich, wenn wir logisch urtheilen. Die Idee der logischen Nothwendigkeit ist mit dem Denken selbst gegeben und das Denken lässt sich nicht aus Empfindungen und Wahrnehmungen herausklauben.*) Der psychologische Zwang, den wir empfinden, ein unlogisches Denken zu verurtheilen, ist eine Empfindung, welche als die Folge unseres Denkens anzusehen ist. Nicht weil wir einen psychologischen Zwang empfinden, erkennen wir die logischen Gesetze an, sondern weil unser Denken logische Nothwendigkeit hat, empfinden wir auch einen psychologischen Zwang, sie anzuerkennen. Die Vernunft macht sich auch im Gefühl geltend. Doch das wird später noch genauer zur Sprache kommen.

Wir haben die verschiedenen Formen des Empirismus durchlaufen. Als Sensualismus (in den auch der Materialismus, erkenntniss-theoretisch angesehen, übergeht) ist er nicht haltbar; ebensowenig in der Form, dass man alles Wissen nur auf innere und äussere Erfahrung gründen will. Denn entweder weist die innere Erfahrung schon selbst über sich als einzelne auf ein Allgemeingültiges hinaus; oder, wenn man das nicht zugiebt, kann man aus ihr für sich kein Erkennen gewinnen.

Reiner Apriorismus, reiner Empirismus sind gleich unmöglich in all ihren verschiedenen Formen. Es wird also darauf ankommen, einzusehen, in welcher Weise in allem Erkennen apriorische und empirische Elemente verbunden sind. Das vorige Kapitel wies uns darauf hin, dass der Kriticismus als der

*) Das erkennt der von Kant beeinflusste englische Forscher Whewell in seiner Philosophy of the inductiv science an, indem er Sense und Ideas entgegensetzt I, 18 f. Letztere dienen der Verknüpfung. Es komme zu den Thatsachen, die verknüpft werden sollen, ein neues Element hinzu. Er wendet diesen Satz besonders auf die Hypothese an.

Ausweg, um dem Dilemma zwischen Skepsis und Dogmatismus zu entgehen, über die blosse Untersuchung des Erkenntnissvermögens hinausgehen, die Möglichkeit der Erkenntniss eines Objects in's Auge fassen, d. h. zur Untersuchung des Erkenntnissprocesses vordringen müsse.

So haben wir jetzt die Sinneserfahrung und die apriorische Seite unserer Erkenntniss zu betrachten und zwar unter dem angegebenen Gesichtspunkt, ob nicht die Untersuchung des Erkenntnissvermögens nach seinen beiden Seiten über sich hinaus auf das zu erkennende Object hinweise.*)

Kant hat schon gezeigt, dass weder reiner Apriorismus noch reiner Empirismus sich durchführen lässt. Es ist ein Grundgedanke von ihm, dass er die empirischen und die apriorischen Elemente scheiden will. Aber auch das beruht bei ihm allein auf der Untersuchung des Erkenntnissvermögens. Er findet, dass die Kategorieen, dass die Anschauung von Raum und Zeit apriorische Elemente des Erkennens seien, während die Empfindungen der Erfahrungsstoff seien, welcher mit Hülfe der Kategorieen in Raum und Zeit geordnet werde. Hierin tritt er Leibnitz entgegen, welcher die Empfindungen als verworrene Vorstellungen auffasste. Kant betrachtet sie als ein selbstständiges Element der Erkenntniss. Wenn man in dieser Beziehung von der Fichte-Hegel'schen Form des Apriorismus, welcher auch in dem Empfindungsstoff nur Geist fand, zurückgekommen ist, ebenso aber auch den Sensualismus verwirft, welcher die apriorischen Formen des Denkens lediglich als Producte aus der Sinnesempfindung betrachten möchte, so hat man Recht. Sollte der Rückgang auf Kant das allein bedeuten, dass man danach strebt, die empirischen und apriorischen Elemente unseres Erkennens zu sondern, und da doch ohne die Verbindung beider nach Kants Meinung kein Erkennen möglich ist, eine Verbindung beider Elemente zu suchen, so würde man den Rückgang auf Kant als berechtigt in dieser Hinsicht anerkennen müssen. Allein andererseits ist es interessant, am Beispiele Kant's zu sehen, wie die

*) Es handelt sich hier nicht um die Frage nach der subjectiven Entstehungsweise unserer Gedanken, die in die Psychologie gehört. Vgl. Liebmann a. a. O. S. 100.

Anerkennung des Gegensatzes von Denken, apriorischer Anschauung und Sinneserfahrung für sich noch eine gänzlich subjective Erkenntnisstheorie zulässt, deren üble Folgen wir oben angedeutet haben. Wir werden nun, nachdem wir gesehen, dass im subjectiven Erkenntnissvermögen apriorische und empirische Elemente unterschieden sind, daran gehen müssen, dieselben im Einzelnen zu untersuchen und hier wird es sich nun insbesondere darum handeln, womöglich den Nachweis zu liefern, dass unser gesammtes Erkenntnissvermögen in all seinen Theilen so angelegt sei, dass es nur zu begreifen ist, wenn es Objecte giebt, welche ihm entsprechen, dass es überall über sich hinausweist. Damit ist dann auch zur Metaphysik der Zugang eröffnet.

Erster Theil.

Erkenntnisstheoretische Untersuchungen.

Erste Abtheilung.

Die sinnliche Erfahrung.

Capitel 3.

Die Empfindungen.

Phänomenologisch angesehen, geht die Erkenntniss von der sinnlichen Erfahrung aus. Das Erste, was der Mensch aufnimmt, sind Sinneseindrücke und auf sie wird alles weitere Wissen aufgebaut. Allein was phänomenologisch das Erste ist, ist darum nicht das Einzige, woraus alles Wissen hervorgeht. Zunächst werden wir das eigenthümliche Wesen der Sinnesempfindungen uns zu vergegenwärtigen haben, um dann zu fragen, ob sie Eindrücke von Objecten seien oder nicht.

Sehen wir von dem Zustand des Subjects ab, wo es noch nicht einmal fähig ist, Empfindungen zu fixiren, so ist mit den letzteren zu beginnen und zwar, um nicht zu sehr in die für die Erkenntnisstheorie kaum in Betracht kommenden Anfänge uns zu verlieren, beginne ich mit dem Zustande des Subjects, wo es im Stande ist, die objective und die subjective Seite wenigstens insoweit auseinander zu halten, dass es seine Lustempfindung von der bestimmten Art des Afficirtseins, welche als von einem Objecte stammend erscheint und welche man der Kürze halber objective Empfindung nennen kann, zu unterscheiden vermag. Denn die Sinnesempfindungen sind nicht alle gleichartig; es giebt Empfindungen der Lust und Unlust und Empfindungen, welche zwar mit einem Gefühl von Lust und Unlust verbunden sein können, aber den Eindruck eines solchen Afficirtseins machen, dass uns das unmittelbare Bewusstsein sagt: ein Object habe diesen Eindruck hervorgerufen, womit ja freilich noch nicht gesagt ist, dass es so sein muss. Indess wird man mit Kant das Eigenthümliche der Empfindung zunächst in der Passivität, der Receptivität des Geistes zu suchen haben; im Denken ist der Geist aktiv; dagegen hier verhält er sich aufnehmend; wenigstens ist der unmitelbare Eindruck, den die Empfindung veranlasst, dass sie Stoff sei, welcher gegeben ist, oder subjectiv ausgedrückt, dass der Geist von einer Macht berührt sei, welche nicht die seine ist. Manche haben nun versucht, diese Eigenthümlichkeit so zu deuten, dass in der Empfindung der Geist gehemmt sei, ja, dass sie nichts sei als gehemmter Geist. Empfindungen sind für Leibnitz verworrene Vorstellungen. Allein diese Ansicht lässt sich nicht aufrecht erhalten, da die Empfindung z. B. einer Farbe, eines Tons u. s. w. sich gar nicht in Begriffe auflösen lässt. Es ist das Charakteristische derselben, dass man zwar wohl den Begriff Blau, Sauer bilden kann, aber kein Mensch, der nicht empfunden hat, was blau, sauer sei, ist im Stande sich unter dem Begriff irgend etwas vorzustellen. Empfindungen können nicht construirt werden; sie wollen erfahren sein. Das zeigt sich besonders darin, dass man genöthigt ist, spezifisch verschiedene Empfindungen anzuerkennen, welche sich nicht auf einander zurückführen lassen. Man kann die Empfindungen des Geschmacks

nicht in solche des Gehörs verwandeln u. s. w. Wenn immerhin auch eine ganze Fülle von Empfindungen gleichartig sind und wenn es auch gelingen mag, z. B. die Verschiedenheit der Tonempfindungen auf die Verschiedenheit der Anzahl der Schallwellen zurückzuführen, oder die Verschiedenheit der Lichtempfindungen auf die Anzahl der Lichtwellen zu reduciren, so ist es doch noch nicht gelungen, Tonempfindungen in Lichtempfindungen umzuwandeln. Die Empfindungsgruppen haben unter einander eine spezifische Verschiedenheit. Ferner aber ist nicht zu bestreiten, dass das Wesen der Empfindungen im Unterschied von der Vorstellung und dem Begriff darin besteht, dass sie einzelne concrete Gegebenheiten sind. Man kann in dieser Hinsicht von Empfindungsatomen reden. Es ist zwar ausserordentlich schwer, in der Erfahrung ein solches nachzuweisen. Die Erfahrung zeigt vielmehr, dass wir meist verschiedene Empfindungen mit einander verbunden haben und dass erst besondere Arbeit dazu gehört, einen Empfindungscomplex in seine Elemente aufzulösen. Schon Locke wollte die einfachen Empfindungen von den zusammengesetzten unterscheiden, um mit ihnen die Grundlage für das gesammte Empfindungsmaterial zu gewinnen. Das erfordert eine Thätigkeit des Geistes, welche die Empfindungen fixirt, um sie zu vergleichen, vergleicht, um sie zu unterscheiden, unterscheidet, um die Elemente zu finden und diese dann wieder zu verbinden. Man muss zugestehen, es giebt Empfindungen, die einfach zu sein scheinen, z. B. die Empfindung, welche aus einem bestimmten Hautreiz hervorgeht, kalt, warm, nicht minder aber Empfindungen, welche einen ganzen Complex darstellen und doch unmittelbar als eine Einheit empfunden werden. Es scheint in solchem Falle nicht, dass in unser Bewusstsein bei dem Bewusstwerden einer Wahrnehmung zugleich die einzelnen Empfindungen des Empfindungscomplexes treten, sondern wir nehmen häufig das Ganze als Einheit wahr, und erst eine Analyse bringt uns das Zusammengesetztsein derselben zum Bewusstsein. Soll man nun in solchem Falle annehmen, dass wir unbewusst eine Fülle von Einzelempfindungen haben, die wir ebenso unbewusst zu einer Einheit zusammenfassen, so dass wir als bewussten Zustand nur den Totaleindruck empfinden?

Es ist nicht zu leugnen, dass stets eine Fülle von Empfindungen uns zu Theil werden, die wir nicht bewusst zu empfinden scheinen, und die doch gelegentlich zum Bewusstsein kommen können. Ferner spielt bei der Frage nach der Art der einfachen und zusammengesetzten Empfindungen die Zeit eine Rolle. Soll man eine einfache Empfindung eine solche nennen, welche nur die denkbar kürzeste Zeit dauert, und sind andauernde Empfindungen zusammengesetzt aus immer neu hervortretenden Empfindungen, sind sie Complexe oder können sie einfache Empfindungen genannt werden? Der unmittelbare Eindruck scheint der zu sein, dass wir Empfindungscomplexe haben können, welche die denkbar kürzeste Zeit dauern, und einfache Empfindungen, welche lange anhalten. Ebenso aber vermögen wir wohl bis auf einen gewissen Grad zu unterscheiden, ob z. B. ein Ton fortdauert oder ob er immer wieder neu ansetzt. Die Empfindung, welche den Eindruck der Dauer macht, müsste, wenn man sie nicht als eine einzige betrachten will, als ein Complex angesehen werden, in welchem die einzelnen Empfindungen so rasch auf einander folgen, dass wir die Intervalle nicht mehr zu bemerken im Stande sind, ähnlich wie das Unterscheidungsvermögen die einzelnen Farben eines verschieden gefärbten Kreises bei rascher Umdrehung nicht mehr wahrzunehmen vermag.

Diese Fragen eingehender zu behandeln, gehört in die Physiologie der Sinne. Für unsern Zweck genügt es, Folgendes zu konstatiren: Mögen die Empfindungen als Complex oder als einfach empfunden werden, immer bleibt die Empfindung etwas spezifisch Verschiedenes von allen übrigen Erscheinungen des Erkenntnissvermögens, denn sie wollen erfahren sein, und kein Mensch, der sie nicht empfindet, kann sie sich vorstellen. Ferner ist die Empfindung eine einzelne und ebenso jeder Complex von Empfindungen wieder ein Einzelnes. Wenn man noch so oft dieselbe Empfindung hat, jede ist und bleibt für sich; jeder Empfindungscomplex bleibt für sich und will immer auf's Neue empfunden sein, wenn er für uns da sein soll. Wenn wir eine wiederkehrende Empfindung auch als dieselbe bezeichnen, so ist sie jedesmal doch wieder eine andere. Das ist bei einem Begriff nicht der Fall. Ist er einmal gebildet, so bleibt er im Geiste; er setzt, wenn er klar

gedacht ist, andere Begriffe voraus. Er bleibt immer allgemein, wenn er noch so concret ist; es können unter ihn immer mögliche andere Begriffe subsumirt werden. Aber selbst ein Empfindungs*complex* ist nur diese bestimmte Einzelheit, er ist aus diesen Empfindungen zusammengesetzt; er umfasst nicht möglicherweise noch Anderes; es kann ihm nichts subsumirt werden, er ist eine Erfahrungsthatsache. Wenn ferner auch nicht alle Empfindungen qualitativ gleich sind, so ist das jedenfalls nicht zu leugnen, dass sie alle ihrem Wesen nach quantitativ begrenzt sind. Denn es giebt eine untere Grenze, welche verhindert, dass ein Reiz die Schwelle der Empfindungsfähigkeit überschreite, und es giebt eine obere Grenze, welche die Fähigkeit zu empfinden hat, indem eine gewisse Stärke eines Reizes uns unfähig macht, die Empfindung klar zu fixiren. Was aber die unmittelbar wahrgenommenen Empfindungscomplexe angeht, so ist wohl, auch vom Raum noch abgesehen, anzunehmen, dass auch im Gebiete der Empfindung eine Synthesis stattfindet, welche man zwar nicht als eine begriffliche bezeichnen kann, die aber zeigt, dass doch auch hier schon die Activität einsetzt. Wenn wir unmittelbar einen Complex von Empfindungen als Einheit empfinden, so sind offenbar die verschiedenen Empfindungen als Einheit zusammengefasst. Es ist nun aber bei nachweisbar durchaus verschiedenen Empfindungen eine einheitliche Wahrnehmung oft genug vorhanden. Es ist daher anzunehmen, dass die Fähigkeit, Empfindungs*complexe* als Einheit zu empfinden, auf einer allmählich im unbewussten Zustand gewonnenen Fertigkeit der Synthesis beruht. Denn an sich sind die Empfindungen einzelne, und wenn nun die einzelnen Empfindungen selbst passiv sind, d. h. den Eindruck des Afficirtseins hervorrufen, so ist doch die Synthesis der Empfindungen nichts rein Passives, sondern es ist hier eine unbewusste Thätigkeit vorhanden. Wie kommt man dazu, z. B. Eindrücke des Geschmackes, Tastsinns, Gesichtes als Einheit zu empfinden, die alle an sich vereinzelt sind? Ich rede hier noch nicht von dem Einfluss eines etwaigen Objectes. Denn das ist nicht zu verkennen, dass wenn selbst *Ein* Object alle diese Eindrücke veranlasst hat, sie doch vereinzelt die einzelnen Sinne treffen, und es erst wieder als etwas Besonderes

angesehen werden muss, dass sie zusammengefasst werden. Das aber erfordert jedenfalls eine Synthesis; mag also immerhin der Grund davon, dass diese Synthesis vollzogen wird, selbst irgendwie in einer Anregung liegen, welche von dem Objecte ausgeht, dabei bleibt es doch, dass dieselbe vollzogen werden muss. Das aber wirft ein Licht zurück auf die Empfindung selbst. Sie ist nicht bloss vereinzelt, obgleich jede für sich einzeln ist; vielmehr hat sie es an sich, mit anderen sich zu verbinden, ja so sehr, dass oft verschiedene Empfindungen zu Einer zusammenschmelzen, oder dass ein Empfindungscomplex uns so unmittelbar als eine Einheit erscheint, dass wir nicht daran denken, ihn in seine Elemente aufzulösen. Aehnlich ist es mit derselben Empfindung, die öfter wiederkehrt. Es ist in der That nicht dieselbe Empfindung, sondern eine neue; denn alle Empfindungen sind einzelne und doch sagen wir: es sei dieselbe oder genauer die gleiche. Dazu gehört dies, dass wir bei einer neuen Empfindung uns an die alte erinnern und beide vergleichen können. Auch das ist eine Thätigkeit, welche zeigt, dass die Empfindungen nicht bloss empfunden werden, sondern im Gedächtniss bleiben, dass sie fähig sind zu einander in Beziehung gebracht zu werden. Kurz: die Empfindungen sind nicht bloss einzelne, sondern sie lassen sich auch verbinden, ja verschmelzen, vergleichen, auf Grund davon, dass es ein Gedächtniss auch für Empfindungen giebt. Dass dies beachtet wird ist sehr wichtig; denn hierauf beruht es, dass die Welt der Sinneserfahrung überhaupt erkannt werden kann. Die Empfindungen sind zwar einzelne, aber bei aller Verschiedenheit sind sie nicht so ungleichartig, dass sie nicht doch verbunden, verglichen, ihre Complexe analysirt und wieder zu Einheiten verbunden werden könnten. Eben dadurch aber können sie erst Gegenstand wissenschaftlichen Erkennens werden, was sie als Vereinzelte nicht sein könnten. Fragt man nach dem Grund, wie es möglich sei, dass die vereinzelten verschiedenartigen Empfindungen eine solche Verbindung zulassen, so liegt derselbe von der subjectiven Seite jedenfalls darin, dass sie alle Empfindungen des Einen mit sich indentischen Ich sind, was sich schon daran zeigt, dass sie mehr oder weniger — oft so, dass es nicht zum Bewusstsein kommt — mit

einem Gefühl der Lust und Unlust verbunden sind. Weil sie alle im Ich zusammentreffen — ja nicht nur in ihm so zusammentreffen, dass sie im Ich, wie an einem gemeinsamen Ort sich sozusagen nur Rendez-vous geben — sondern weil in allen Empfindungen das Ich afficirt ist, darum können die Empfindungen mit einander verbunden werden; das Ich ist es, das in seinen Empfindungen oder Affectionen sich überall selbst afficirt empfindet, und zwar einmal in bestimmter Weise an sich, dann aber auch so, dass damit ein verschiedenes Gefühl der Lust und Unlust verbunden ist. Aber auch das genügt nicht: die Voraussetzung für eine wissenschaftliche Erkenntniss der Sinnenwelt bleibt es, dass nicht nur ein Ich Empfindungen empfindet, sondern dass die Art, wie die verschiedenen Iche empfinden, bei aller individuellen Verschiedenheit eine gleiche ist, d. h. dass eine gemeinsame sinnliche Organisation bei allen vorausgesetzt werden kann. Sonst ist ein Zusammenarbeiten in der Erkenntniss eine Unmöglichkeit. Auf dieser gemeinsamen Organisation beruht es auch, dass es möglich ist, durch allerhand künstliche Mittel der Schwäche unserer Sinne nachzuhelfen, Mittel, welche auf die eigenthümliche, Allen gemeinsame Beschaffenheit der Sinnesorgane eingerichtet sind. Dass man Sinnestäuschungen von richtigen Sinneseindrücken unterscheiden kann, beruht auf der gleichmässigen Construction der Sinnesorgane bei dem Menschen. Denn an sich könnte man, wenn man bei den Empfindungen für sich stehen bleibt, kaum angeben, warum die eine Empfindung eine richtige, die andere eine Täuschung sein sollte. Der Maasstab, den man anlegt, ist offenbar die allgemeine menschliche Organisation, welche es bedingt, dass bestimmte Eindrücke von allen z. B. als grün und nicht als roth angesehen werden. Farbenblindheit gilt als anormal, weil der Maasstab, den man anlegt, der Durchschnitt der menschlichen Organisation ist.

Wir wenden uns nun zu der anderen Frage, ob überhaupt die Empfindungen als lediglich subjective angesehen werden können, ob man sich wenigstens dabei beruhigen muss, dass hierüber Nichts sich entscheiden lasse, oder ob man Objecte annehmen müsse, welche die Empfindungen hervorrufen. Hier

bleiben wir vorläufig rein bei den Empfindungen und Empfindungscomplexen stehen. Wir haben gesehen, dass das unmittelbare naive Bewusstsein des die Empfindungen Empfindenden dies ist, auf bestimmte Weise so afficirt zu sein, dass damit ein Wohl- oder Wehegefühl zugleich verbunden ist. Dieses Gefühl verbunden mit der Empfindung ruft unwillkürlich die Vorstellung eines dieselbe verursachenden Objects hervor. Bekanntlich bleibt das naive unmittelbare Bewusstsein hiebei stehen. Allein die Wissenschaft kann dabei nicht stehen bleiben. Entweder wird sie diesen ursprünglichen Eindruck bestätigen oder wenn sie ihn nicht bestätigen kann, doch zu erklären versuchen, wie es zugeht, dass wir die Empfindung unwillkürlich auf ein Object zurückführen.*) Das Nächste nun, was man gegen die Objectivität der Empfindungen einwenden kann, ist dies, dass in Wirklichkeit das Subject sich afficirt fühle und dass diese Affection erst durch eine unbewusste objectivirende Thätigkeit auf ein Object bezogen werde. Keinenfalls aber lasse sich behaupten, dass das Object so beschaffen sei, wie die naive Ansicht annehme, da ja schon in den Empfindungen jedenfalls die subjective Art zu empfinden mindestens mit zur Geltung komme. Indess kann man auf der andern Seite nicht ableugnen, dass das Subject in den Empfindungen sich passiv verhält, einen thatsächlichen Zwang empfindet; dieser nun fände die natürlichste Erklärung, wenn man ein Object annähme, von dem er ausgeht. Allein dieser Ansicht gegenüber hat man geltend gemacht, dass man von einem empfindenden Subject, das afficirt sei, nichts wisse, sondern nur von Empfindungen, welche mit einem Gefühl von Lust und Unlust verbunden seien. Das Subject als Realität lasse sich nicht aufweisen. Das continuirliche Ich sei Nichts als eine zusammenfassende Form für eine Reihe von Empfindungen, eine Abstraction. Erfahren werde aber von ihm Nichts. In der Erfahrung kommen nur einzelne Empfindungen vor. So wenig man also von einem afficirten Subject reden könne, so wenig könne man von einem das Subject afficirenden Object reden. Es sei also zu verlangen,

*) Vgl. Zeller, Vorträge und Abhandlungen Bd. 3, S. 247 f. über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt.

dass man die Frage, ob den Empfindungen etwas Objectives zu Grunde liege als unbeantwortbar bei Seite schiebe. Nur die Empfindungen seien erfahrungsmässig da; sie seien das Letzte, über das man nicht hinauskomme. Allein dieser völlig skeptische Standpunkt ist nicht haltbar. Schon die Thatsache einer Lust- und Unlustempfindung, welche die objectiven Empfindungen begleitet, ist gar nicht zu erklären, wenn nicht ein Wesen vorausgesetzt wird, welches in Bezug auf die Empfindungen ein unmittelbares Gefühl von deren Schädlichkeit oder Nützlichkeit für sich hat, also ein Subject. Davon abgesehen, würden Empfindungen ohne Empfindendes aufhören Empfindungen zu sein; denn Empfindungen werden empfunden, haben aber nicht ein für sich Sein. Diese Ansicht hypostasirt die Empfindungen, während die Erfahrung nirgends für sich seiende Empfindungen aufweist. Sie sind einzelne, aber sie haben kein für sich sein; sie werden von einem Empfindenden empfunden. Die mechanische Betrachtungsweise, welche Alles in ihre kleinsten Theilchen zerlegen will, wirkt herein, wenn man die Empfindungen gleichsam hypostasirt, um sie dann wieder wie Atome zusammenzusetzen. Die Erfahrung lehrt Nichts von selbstständigen Empfindungen. Ich will eine andere Schwierigkeit, welche dieser Meinung entgegensteht, nur andeuten. Sie betrifft das Verhältniss der Empfindungen zu einander. Weiss man nichts von einem empfindenden Subject, wie geht es dann zu, dass die verschiedenen Empfindungen aufeinander bezogen werden? Man müsste sie dann so hypostasiren, dass man ihnen für sich causirende Kraft zuschriebe. Die eine müsste modificirend auf die andere wirken, sie anziehen, abstossen u. s. w. Sonst würde man eine Verbindung unter ihnen gar nicht verstehen. Allein Empfindungen sind keine selbstständige Wesen; das will doch gerade auch diese skeptische Ansicht nicht, welche ja eben meint, man könne nicht wissen, was ihnen zu Grunde liege. Diese Ansicht würde so zu der Behauptung übergehen müssen, sie selbst seien existirende active Kräfte. Denn von einem Ich der Subjecte soll man ja Nichts wissen. So würde diese Skepsis selbst wieder dogmatistisch.*) Die Empfindungen

*) Es erführe hier den Empfindungen etwas Aehnliches wie bei Hegel dem Denken, das auch sich selbst bewegen sollte ohne ein Denkendes.

bezeichnen vielmehr den Zustand eines Afficirtseins und sind für sich nichts Selbstständiges.

Man kann also nicht dabei bleiben, dass man Nichts über die Empfindungen aussagen könne, ob sie subjectiv oder objectiv seien. Denn das wird man zugeben müssen, dass das empfindende Subject gleichsam über die Empfindungen übergreift, indem es dieselben als seine Zustände, die seinem Wohlbefinden entsprechen oder widersprechen, empfindet. Denn dass es bloss der Ort sei, wo sich die Empfindungen Rendez-vous geben, ist kaum glaublich. Wenn gleichartige Empfindungen nach einander empfunden werden, von denen die zweite stärker ist als die erste, wird die zweite nicht in dem Verhältniss stärker empfunden als der Reiz stärker ist; das ist doch am leichtesten zu verstehen, wenn man die Continuität des empfindenden Subjects voraussetzt. Ohne diese wäre schon eine Vergleichung der Empfindungen eine Unmöglichkeit.

Demgemäss kann die Frage nur noch die sein, ob man die Empfindungen lediglich als Affectionen des Subjects betrachtet oder ob man sie auf ein Object als Ursache zugleich zurückführen müsse. Man könnte zunächst versuchen sie als eine psychologische Gegebenheit zu betrachten, ohne dass man sich auf eine nähere Erklärung einliesse. Allein der Zustand des Subjects ist der eines Afficirtseins, nicht der eines blossen Sichempfindens, sondern eines sich Afficirtempfindens. Woher das? Da sind nur zwei Möglichkeiten. Das psychologische Gefühl eines Zwanges, welches mit der einzelnen Empfindung verbunden ist, liesse sich nur zurückführen entweder auf die Natur des empfindenden Wesens oder auf eine, wenn auch unbewusste, Selbsthemmung oder auf ein Object. Dass nun die Einzelempfindungen in ihrer Mannigfaltigkeit lediglich aus der psychologischen Natur hervorgingen, ist höchst unwahrscheinlich. Die Sinneseindrücke laufen in bunter Zufälligkeit durcheinander und folgen keineswegs aufeinander in irgend einer festen Ordnung. Soll man es wirklich als eine blosse Bethätigung unserer psychologischen Natur ansehen, dass z. B. dieses Zimmer uns so eingerichtet scheint, das nächste so. Man könnte meinen, dass eine gesetzmässige Ordnung der Sinneseindrücke in der Seele sei,

nach welcher dieselben den Sinnen erscheinen, und diese der Grund sei, dass Jeder, wenn er in dieselbe Lage gebracht werde, doch dieselben Eindrücke gewinne, wie ein anderer, jeder z. B. eine Zimmereinrichtung gleich wahrnehme wie der Andere. Allein diese Thatsache muss gerade in entgegengesetztem Sinne erklärt werden: Wenn allen Menschen die rein zufällige Einrichtung eines Zimmers gleich erscheint, so kann es sich hier nicht um irgend welche psychologische Gesetzmässigkeit handeln, kann der Grund der Uebereinstimmung nicht etwa nur in der gemeinsamen psychologischen Organisation liegen, sondern darin, dass von bestimmten Objecten gleichartige Affectionen ausgehen, welche gemäss der gleichartigen psychologischen Organisation Aller gleichartig von Allen empfunden werden. Denn dass an der Gleichartigkeit dieser Eindrücke nicht die Organisation für sich Schuld sein kann, geht zur Genüge daraus hervor, dass die concreten Empfindungsreihen der verschiedenen Menschen ganz verschiedene sind.*) Ebensowenig als aus der psychologischen Natur lassen sich die Empfindungen als Selbsthemmungen des Subjects begreifen, wie Fichte eine Zeitlang wollte. Diese Auffassung führte dazu, dass die als passives Afficirtsein empfundenen Empfindungen, in Wahrheit eine Action des Ich auf sich selbst wären. Sobald man dies wüsste, würde man danach streben, die Hemmungen aufzuheben, sich von dem täuschenden Schleier der Maja zu befreien; die Natur, der gesammte Empfindungscomplex wäre da ein Spiel der unbewusst wirkenden Phantasie; die Erkenntniss würde diese Selbsthemmung vernichten und die Empfindungen in ihrem Schein offenbaren. Und doch wird Jeder inne werden, dass diese Operation nicht gelingt. Consequent ausgebildet würde diese Ansicht zum Solipsismus führen, der doch zu wenig mit der thatsächlichen Beschränktheit des Menschen zusammenstimmt, um haltbar zu sein.

Auch würde bei allen subjectivistischen Auffassungen der Empfindungen die Schwierigkeit bestehen, dass man Hallucinationen von wahren Empfindungen kaum zu unterscheiden vermag. Die rein subjective Erklärung wird aber auch dadurch insbesondere schwierig, dass gerade die grössesten Fortschritte in der Lehre

*) Vgl. auch Zeller, a. a. O. III, S. 259 f.

von der Empfindung weniger auf der psychologischen als auf der physiologischen Seite liegen. Wie sollte man nun bei der Leugnung aller den Empfindungen zu Grunde liegenden Objecte die physiologische Organisation von den Empfindungen selbst unterscheiden? Man sagt, die Reize, welche von aussen kommen, rufen gewisse Veränderungen in den Nerven und im Gehirn hervor und daraus entstehen Empfindungen. Allein woher wissen wir denn von Reizen, Nerven, Gehirn? Alle diese Dinge sind für den subjectiven Standpunkt selbst Nichts als gewisse Empfindungen, die wir haben, die uns objectiv scheinen wie aller andere Empfindungsinhalt, es aber ebensowenig sind. Wie kann man nun die Behauptung aufstellen, das Gehirn sei Centralorgan für Reize, aus denen Empfindungen werden, wenn die Reize selbst Nichts sind als Empfindungen! Ist die physiologische Organisation Nichts als ein Empfindungscomplex neben anderen, so kann sie auch nicht als das Centralorgan für die Vermittelung der Empfindungen angesehen werden. Denn sie ist ja nur ein Empfindungscomplex wie Andere. Die physiologische Organisation kann nur dann von besonderer Bedeutung sein, wenn sie selbst mehr als ein Empfindungscomplex ist. Wenn sie das Centralorgan sein soll, durch das wir mit der Aussenwelt in Verbindung stehen, so muss sie wirklich objective Eindrücke vermitteln und selbst auch eine objective Basis haben. Denn wenn alle Empfindungen nur aus der psychologischen Constitution hervorgehen, so ist damit schon gesagt, dass die physiologische Organisation eben bedeutungslos für das Entstehen der Empfindungen sei. Es bedarf dann keines physiologischen Centralorgans. Das hat nur Sinn, wenn den Empfindungen Objecte entsprechen, welche das physiologische Centralorgan afficiren und dadurch vermittelt auf die Seele einwirken, durch Reize, die sie in dem Centralorgan hervorrufen, Empfindungen vermitteln. Man macht geltend, dass Hallucinationen sich von richtigen Empfindungen dadurch unterscheiden, dass den ersteren nichts Objectives entspricht, wie den letzteren. Das kann man physiologisch begreiflich machen, indem man zeigt, dass bei Hallucinationen krankhafte Zustände im Gehirn vorhanden sind, welche auf den Seh- oder Gehirnnerv Reize ausüben, denen ähnliche Empfindungen entsprechen, wie

wenn die Nerven von aussen gereizt wären. Selbstverständlich ist diese ganze Erklärung hinfällig, wenn alle Empfindungen lediglich psychologisch zu erklären sind.

Vielleicht könnte man gegen diese letzten Bemerkungen einwenden, physiologische Organisation und objective Dinge seien diejenigen Empfindungen, welche im Raum angeschaut würden. Dadurch gewinnen sie den Eindruck äussere zu sein; dagegen seien die Empfindungen, sofern man sie nicht in dem Raum objectivire, innere.*) Auf diese Weise sei es wohl möglich, auch wenn man alle Empfindungen als psychologische bezeichne, doch unter ihnen einen Unterschied zu machen. Indem wir die Empfindungen im Raume ordnen, werden gewisse Complexe zu gewissen Objecten, ebenso auch stelle sich ein Empfindungscomplex als physiologische Constitution dar und auf ihn werden die andern als Objecte bezogen. Unsere Einwände gelten also nur für die Empfindungen an sich, aber nicht, wenn man hinzunehme, dass im Raume die Empfindungen „nach aussen" objectivirt werden. Von Raum und Zeit wird freilich erst unten die Rede sein, daher hier nur soviel: Diese Meinung würde den Versuch machen, zwischen objectiv scheinenden Reizen und Empfindungen zu unterscheiden. Reize wären Empfindungen, welche im Raume angeschaut werden, Empfindungen würden an sich unräumlich sein. Hienach entständen nicht die Empfindungen auf Reize hin, sondern die Reize aus Empfindungen. Und während die Reize nichts wären, als Empfindungen, welche durch psychologische Thätigkeit in den Raum projicirt werden, erweckten sie doch den Schein, das Subject zu afficiren. Unsere Organisation also wäre hienach so angelegt, dass sie nothwendige Selbsttäuschungen hervorbrächte. Das ist aber eine Annahme, welche der Skepsis bedenklichen Vorschub leistet und welche man nur annehmen könnte, wenn die zwingendsten Gründe für sie vorhanden wären.

Freilich scheint keine Theorie diesem Bedenken entgehen zu können, da man ja doch zugeben muss, dass das, was wir als

*) Anders unterscheidet H. Spencer im Bewusstsein einen starken Strom, Wahrnehmung, und einen schwachen, Gedächtniss-Phantasiebilder, Denken. Sofern aber beide Ströme für ihn nur Thatsachen des Bewusstseins sind, müsste auch er Subjectivist sein, was er auch nicht schlechthin ablehnt. A. a. O. § 43—45, § 194.

Nerven, Gehirn, Leib u. s. w. bezeichnen, doch zunächst in den Raum objectivirte Empfindungen sind. Allein wenn man dies auch zugiebt, so fragt sich doch, ob nicht die Empfindungen selbst auf ein Object zurückzuführen seien. Nimmt man das an, so kann die Art wie die Empfindungen im Raum angeschaut werden, doch das Richtige uns vergegenwärtigen, dass sie von Objecten stammen, wenn wir auch nicht die Objecte, sondern nur die Abbilder wahrnehmen. Hingegen wer bei den Empfindungen stehen bleibt, kann nur eine fälschliche und völlig grundlose Objectivirung derselben annehmen, welche den Schein von Objecten erweckt, dem nichts Reales entspricht. Der Thatsache, dass das Subject sich afficirt fühlt, wäre da gar nicht genügt. Nur dann, wenn das Subject nicht bloss sich selbst afficirt, sondern afficirt ist von einem Objecte, was dem unmittelbaren Bewusstsein des Zwangs, des Afficirtseins auch am besten entspricht, ist diese Objectivation, welche das Subject auf Grund seines Afficirtseins allerdings vollzieht, doch nicht blosse Täuschung, insofern doch wircklich eine Affection von einem Object vorhanden ist, welche das Subject in seiner Projection im Raum im Abbild sieht. So werden wir auf das Object als Grund des Afficirtseins des Subjects geführt. Es fragt sich nun aber des Näheren, inwieweit die Empfindungen der Beschaffenheit des Objects entsprechen.

Das Mindeste wäre hier nun die Kant'sche Meinung, ein seinem Wesen nach unbekanntes Ding an sich liege den Empfindungen zu Grunde. Allein woher die Mannigfaltigkeit der Empfindungen? Aus der verschiedenen physiologischen Beschaffenheit der Sinnesorgane könnte man sagen. Allein das genügt einmal desshalb nicht, weil die einzelnen Organe selbst wieder jedes für sich unendlich mannigfaltige Empfindungen haben. Sodann, wenn nur ein dunkles Ding an sich Allem zu Grunde liegt, so sind auch die physiologischen Organe selbst in ihrer Unterschiedenheit nichts Objectives, sie sind dann auch nur vom Ding an sich ausgehende Affectionen, wie alle anderen Empfindungen; man müsste dann den Grund aller Verschiedenheit in der psychologischen Beschaffenheit des Subjects, in seinem Empfindungsvermögen suchen, das in mannigfaltigen Strahlen das Ding an sich wiederspiegle. Allein hier käme man auf eine fatale

Incongruenz zwischen dem einfachen Ding an sich und unserem Empfindungsvermögen, das dem Ding an sich so wenig adäquat wäre. Ist man wirklich genöthigt, ein Object anzunehmen, so ist das Sinnesorgan höchst unvollkommen, wenn es das Gegentheil von dem uns kundthut, was das Object ist.

Freilich, so wenig wir nur ein unbekanntes Ding an sich als die objective Grundlage unserer Empfindungen ansehen können, das eigentlich durch seine Affectionen nichts offenbarte von seinem Wesen, so wenig lässt sich annehmen, dass unsere Empfindung mit dem Object identisch sei. Findet vielmehr eine Einwirkung des Objects auf das Ich statt, so wird zwar die Art der Ursächlichkeit dem Wesen des Objects entsprechen. Die Art also wie das Ich afficirt wird, kann nicht bloss durch das Ich selbst bestimmt werden, aber das Subject ist es doch, das afficirt wird. Die Empfindung ist Empfindung von dem Afficirtsein des Ich und das Ich reagirt zugleich, indem es im Gefühl der Lust und Unlust ein Urtheil darüber fällt, wie die Affection sich zu dem Selbsterhaltungstriebe des Ich verhalte. Die Empfindung ist ein unmittelbares Document der Berührung von Object und Subject. Sie ist weder rein subjectiv noch rein objectiv. Sie ist subjectiv-objectiv. In der Empfindung thut sich das Object dem Subject in seiner eigenthümlichen Beschaffenheit kund. Das Object verwandelt sich nicht in Empfindung, aber es ruft sie hervor und kommt gewissermassen in dem empfindenden Wesen zu neuer Existenzform. Betrachten wir dies noch etwas genauer. Es kommen zunächst die mannigfaltigen einzelnen Empfindungen, sodann die Empfindungscomplexe in Betracht.

Was die einzelnen Empfindungen angeht, so könnte man annehmen, dass von demselben Objecte gleichartige Einwirkungen ausgehen, welche je nachdem sie ein verschiedenes Sinnesorgan treffen, verschiedene Empfindung hervorrufen und demgemäss durch die physiologische Vermittelung hindurch schliesslich das Empfindungsvermögen verschieden afficiren. Allein wenn wirklich dasselbe Object in den verschiedenen Organen verschiedene Eindrücke durch dieselbe Thätigkeit hervorrufen könnte, z. B. eine Schall- und eine Lichtempfindung, so ist doch in jedem Empfindungsgebiete, z. B. dem des Gehörs, wieder eine so grosse

Verschiedenartigkeit von Einzelempfindungen, dass man diese Differenzen schwer unter Voraussetzung derselben Thätigkeit desselben Objects erklären kann. Es ist ja allerdings nachgewiesen, dass gewisse Empfindungsdifferenzen — quantitativer Art — in dem Zustand des Empfindungsvermögens begründet sind, so z. B. wenn die Stärke einer Empfindung nicht der Stärke eines Reizes entspricht, weil das Empfindungsvermögen durch ähnliche vorangehende Empfindungen momentan abgestumpft ist. Allein das ist nur ein Beweis dafür, dass das Empfindungsvermögen, je nachdem es so oder so schon afficirt ist, weniger oder mehr empfindungsfähig für neue Affectionen ist. Allein alle Verschiedenheiten, welche in einem Empfindungsgebiete, z. B. in den Lichteindrücken vorkommen, kann man kaum auf dieselbe Thätigkeit desselben Objects zurückführen. Ja es wird auch nicht möglich sein die Einzelempfindungen alle auf verschiedene Thätigkeiten desselben Objects zurückzuführen; vielmehr sind auch verschiedene Affectionen durch verschiedene Objecte anzunehmen, welche die verschiedenen Empfindungen erzeugen. Sonst wäre es unerklärlich, dass wir verschiedene Objecte wahrnehmen.

Es sind eben die Empfindungscomplexe, die uns als ein Ganzes zum Bewusstsein kommen und die wir auch als einheitliche Objecte in den Raum objectiviren; nun könnte man als den objectiven Grund der Complexe der Empfindungen die entsprechende Zusammenordnung der den Empfindungen entsprechenden Objecte in einem objectiven Raume ansehen wollen. Davon muss später die Rede sein; hier sei nur das bemerkt, dass die Zusammenordnung im Raume allein hiebei nicht massgebend zu sein scheint. Denn selbst vorausgesetzt, dass eine objective Zusammenordnung der Dinge im Raume vorhanden ist, könnte an der Mannigfaltigkeit derselben doch nicht der überall gleiche Raum an sich schuld sein. Vielmehr musste man doch irgendwie eine Zusammengehörigkeit der Elemente voraussetzen, damit sie im Raume ein Ganzes für sich bilden. Demgemäss wird, wenn man die Combination der Empfindungen auf eine objective Combination zurückführen muss, nicht bloss der Raum in Betracht kommen, sondern die innere Zusammengehörigkeit der den

Empfindungen entsprechenden objectiven Elemente, und man wird dann auch von der Zusammenordnung im Raum abgesehen einen Grund in dem den Empfindungscomplex hervorrufenden Objecte oder seinen Elementen dafür finden müssen, dass wir gerade diese Empfindungen als einen Complex auffassen.*) Auf einen solchen Grund auf der objectiven Seite zurückzugehen, wird aber durch folgende Erwägungen nahe gelegt: Man kann nicht sagen, dass gewisse Empfindungen sich leichter combiniren als andere bei den Totaleindrücken, die wir haben und die alle Menschen gleich empfinden. Hart, süss, weiss u. s. w. sind Empfindungen, die im Zucker zu einer Einheit verbunden werden. Niemand kann behaupten, dass gerade diese Combination eine in unserer Organisation nothwendig begründete sei; man kann ebenso gut hart, süss, roth; weich, süss, weiss u. s. w. verbinden. Wenn nun trotzdem alle Menschen jene bestimmten Verbindungen bei Wahrnehmung eines Objects gleichmässig vollziehen, so ist doch die natürlichste, ja (wenn man afficirende Objecte einmal anerkennen muss), einzige Erklärung diese, dass in dem Object, das zu Grunde liegt, die Veranlassung gegeben ist, gerade diese Synthesis zu vollbringen, dass die Anregung zu ihr von dem Objecte ausgehe, in welchem den Empfindungen dieses Complexes entsprechende Elemente combinirt sind. Denn in den Empfindungen süss, hart, weiss für sich genommen ist gar kein Grund vorhanden, gerade sie zu einer Einheit zu verbinden. Die Objecte also werden den Empfindungen entsprechende Bestimmtheiten oder Elemente in sich vereinigen und zugleich die Veranlassung geben, die entsprechenden Empfindungen als einen Empfindungscomplex zusammenzufassen, mag dabei immerhin die

*) Das Nähere gehört in die Metaphysik; dort wird näher zu erörtern sein, warum man der Ansicht, die in naturwissenschaftlichen Kreisen verbreitet ist, nicht wohl zustimmen kann, dass alle Grundelemente gleichartig seien und ihre Differenz nur auf ihrer verschiedenen Mischung zu Complexen beruhe, aus der alle Mannigfaltigkeit hervorgehe. Was die Ansicht entschieden anziehend macht, das ist ihre Einfachheit und ihre Zurückführung aller Mannigfaltigkeit zwar nicht auf eine letzte Einheit, aber doch auf durchaus gleichartige Wesen. Ob aber näher betrachtet, diese Vorzüge Stich halten, ist später genauer zu untersuchen, da es eine mataphysische Frage ist.

Art, wie dies geschieht, Geheimniss bleiben. Die einem bestimmten Object zugeschriebenen Empfindungen werden als ein zusammengehöriges Ganze empfunden; das Object vermag einen Totaleindruck hervorzurufen, natürlich so, dass das Subject veranlasst wird, die Einzelempfindungen unmittelbar in einer Synthesis zusammenzufassen. Das zeigt sich auch daran, dass unser Empfindungsvermögen in seinem natürlichen Zustande nicht sofort bewusst das Einzelne scharf scheidet und dann verbindet, sondern Gruppen von Empfindungen unmittelbar als ein Ganzes auffasst. Dass hier schon unbewusst die Begriffe einwirken, ist höchst unwahrscheinlich, da wir eine solche Combination unwillkürlich vollziehen und doch, wenn sie rein subjectiv wäre, auf ganz unerklärliche Weise willkürlich, während, wenn ein Object zu Grunde liegt, von dem als von einer Einheit der den Empfindungen entsprechenden Elemente die sämmtlichen Affectionen ausgehen, die Combination oder Synthesis dieser Empfindungen sich wohl erklärt. Dieses Argument verstärkt sich dadurch, dass alle Menschen mit gesunden Sinnen unmittelbar dieselben Totalanschauungen vollziehen und dasselbe Object als Ganzes wahrzunehmen glauben, denselben Empfindungscomplex, wobei wir noch, wie gesagt, von der Raumform absehen. Gerade bei der Zufälligkeit der Combination der Empfindungen zu einem bestimmten Ganzen und der ungeheuren Mannigfaltigkeit des Beobachtungsmaterials bleibt kaum eine andere Erklärung übrig als der Rückgang auf ein jedesmaliges Object, das Alle gleichmässig afficirt, und Alle vermöge der gleichen Organisation des Erkenntnissvermögens veranlasst, die entsprechenden Empfindungen auf gleiche Weise zu einem Ganzen zu combiniren. Es ist freilich wahr, dass diese Combinationen oft unrichtig sind, dass einzelne Eindrücke im Totaleindruck übersehen sind, oft auch einzelne Empfindungen fälschlich auf ein bestimmtes Object bezogen werden. Das beweist indess nicht, dass das Totalbild nicht auf ein Object könne bezogen werden, sondern nur soviel, dass es auf einer Combination von Einzelempfindungen beruht, welche möglicher Weise im Einzelnen unrichtig kann vollzogen werden, die aber andererseits überhaupt nicht vollzogen würde, wenn nicht das Object dazu Veranlassung geben würde. Wenn uns auch noch nicht

bekannt ist, wie beschaffen die Einwirkung des Objects auf das empfindende Ich sei, damit dasselbe sich genöthigt sieht, gerade unter den vielen Empfindungen, die es treffen, diese bestimmten zu einem Totalbild zu vereinigen, so werden wir doch vermuthen müssen, dass die Art, wie das Subject auf einmal mannigfaltig von einem Objecte afficirt wird, zugleich einen Antrieb für dasselbe zu einer entsprechenden Combination der Empfindungen zu einer Einheit enthält. Abschliessend können wir überhaupt hier nicht urtheilen, da wir Raum und Zeit und die Begriffe noch nicht in Erwägung gezogen haben.

Es war uns hier darum zu thun, darauf hinzuweisen, dass die Empfindungen als die Elemente aller sinnlichen Erfahrung angesehen werden müssen, dass sie unter sich verschieden auf die Mannigfaltigkeiten der Objecte hinweisen, dass aber auch schon hier eine Zusammenfassung von Empfindungscomplexen unmöglich wäre, wenn nicht zu dem Afficirtsein des Subjects eine combinirende Thätigkeit hinzukäme, die aber aller Wahrscheinlichkeit nach ihre Veranlassung im afficirenden Objecte hat. Fassen wir den Inhalt des Kapitels kurz zusammen, so enthielt es dies:*) Die Empfindungen, welche das Material für die Erfahrungserkenntniss abgeben, haben als charakteristische Merkmale, einmal, dass sie erfahren sein müssen, dass es nicht möglich ist, sie in Denken aufzulösen als unklare Begriffe u. drgl., sodann, dass sie im Unterschied von allen Begriffen Einzelerfahrungen sind, welche unter sich verschieden sind, dass sie aber doch zugleich auch zu Einheiten combinirt werden können, ohne je aufzuhören als einzelne in diesen Einheiten fortzubestehen. Sie sind Affectionen des Subjects, welches theils in bestimmter Art durch sie afficirt ist, theils diese Affection im begleitenden Gefühl von Lust und Unlust auf sein Wohl und Wehe bezieht. Die Möglichkeit sie zu Einheiten zu combiniren beruht jedenfalls zunächst auf einer Synthesis des Subjects. Endlich muss, damit die Empfindungen Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntniss sein können, ein Allen gemeinsames Empfindungsvermögen angenommen werden. Die zweite

*) Vgl. auch Hartmann, Philosophie des Unbewussten. 5. A. S. 282 f.

Frage war die, ob die Empfindungen an sich auf eine objective Basis hinweisen. Diese Frage musste bejaht werden, weil die Afficirtheit des Subjects eine Erklärung fordert, und zwar nicht bloss in dem Sinne, dass ein Ding überhaupt im Hintergrund angenommen wird, sondern in dem Sinn, dass die Empfindungen des Subjects in ihrer bunten Mannigfaltigkeit in Verschiedenheiten der afficirenden Objecte ihren Grund haben und dass nicht minder der unmittelbare Eindruck, den wir von einem Empfindungscomplex als einem Ganzen haben, in einem einheitlichen Object seinen Grund habe (mag dies Object an sich auch aus vielen Atomen zusammengesetzt sein), weil sonst unbegreiflich wäre, wie wir dazu kommen sollen unter einer Fülle von Empfindungen, gerade diese bestimmten als ein Ganzes aufzufassen und zwar alle Empfindenden in gleicher Weise. Indess ist diese Betrachtung unvollkommen, weil wir von Raum und Zeit bis jetzt abgesehen haben. Zwar konnten wir mit Recht schon hier von Combinationen der Empfindungen reden, da dieselben keineswegs nur durch die Zusammenordnung im Raum zu Einheiten werden. Denn da sie unter einander verschieden sind, kommt es zunächst darauf an, welche combinirt werden sollen, und erst dann ergiebt sich, dass sie im Raume auch als Raumeinheiten angeschaut werden können. Denn kein Mensch wird sagen können, dass die Stelle im Raum es sei, welche den Empfindungscomplexen ihre Eigenthümlichkeit verleihe, sondern höchstens kann man das sagen, dass wenn eine Reihe von Empfindungen als zusammengehörig erfasst sind, sie an dieselbe Stelle im Raum objectivirt und in einem Totalbilde angeschaut werden.

Kurz: Was die Objectivität der Empfindungen angeht, so hat sich ergeben, dass man bei den Empfindungen für sich durchaus nicht stehen bleiben kann — da sie sich nicht für sich hypostasiren lassen — dass sie vielmehr auf das empfindende Subject bezogen werden müssen, das sie empfindet, sie sind aber auch nicht rein subjectiv, sondern ein afficirendes Object ist vorauszusetzen. Sie setzen ein Leiden des Subjects voraus, aber zugleich eine Selbstständigkeit des Subjects, schon insofern als dasselbe im Gefühl der Lust und Unlust die Affection auf sein Wohl und Wehe bezieht. Ferner aber ist eine Verbindung

der Empfindungen ohne Synthesis des Subjects nicht denkbar, das auch hier schon thätig ist und über die Einzelempfindungen übergreift, wenn auch — wie näher gezeigt — durch das afficirende Object dazu veranlasst. Also schon hier ist der Erkenntnissprozess kein rein passiver, sondern aus Empfangen und Thätigkeit zusammengesetzt.

Indess werden wir allerdings zugeben müssen, dass die Sätze, welche wir soeben aufstellen, sich zwar auf die Erfahrung stützen, aber doch nicht ohne Reflexion über den Thatbestand zu erhärten sind, sich also auf das Denken zugleich gründen und auf dieses hinweisen, dort also erst ihre volle Beglaubigung erfahren können, wenn das Recht erwiesen ist, dem Denken zu trauen.

Zunächst aber wenden wir uns zu den Anschauungsformen.

Capitel 4.

Raum und Zeit.

Wir haben zwar gesehen: dass die Fülle von Empfindungen, welche wir haben, in ganz bestimmter Weise zu Complexen zusammengefasst werde, ist kaum anders erklärlich als so, dass bestimmte Empfindungen von einem einheitlichen Objecte veranlasst sind, und so auch ihre Combination durch das Object veranlasst ist. Allein nie und nimmer würde durch die blosse Synthesis der Empfindungen uns ein Totalbild entstehen. Wenn die Empfindungen wirklich Affectionen durch Objecte sind, so ist irgend eine Form nothwendig, in welcher uns dies zum Bewusstsein gebracht wird: eine Form, in welcher wir die Empfindungen oder ihre Complexe als Affectionen, welche uns von Objecten von aussenher zu Theil geworden sind, anschauen können. Das geschieht nun auch; sind wir durch ein Object afficirt, was wir in der Empfindung inne werden, so schauen wir vermöge unserer Phantasie den Inhalt dieser Affection als ein Object an, das von uns verschieden sei, projiciren ihn „nach aussen", verlegen ihn in den Raum; und indem wir ihn als Etwas von uns ver-

schiedenes Fürsichseiendes und Dauerndes anschauen, verlegen wir ihn in die Zeit. Denn diese beiden Anschauungsformen sind so beschaffen, dass sie jeden beliebigen Empfindungsinhalt in gleicher Weise aufnehmen können, indem sie sich gegen den Inhalt an sich gleichgültig verhalten.

Betrachten wir den Raum zunächst etwas näher, sodann die Zeit.

a. Der Raum.

Kant hat den Raum für eine Anschauungsform a priori erklärt. Dabei bleibt es verhältnissmässig gleichgültig, ob der Raum als angeborene oder als erst allmählich zum Bewusstsein kommende Anschauung betrachtet wird. Denn auch im letzteren Falle könnte diese Anschauung doch apriorisch sein, sofern sie für die Erfahrung die Voraussetzung bildet. Dass diese Anschauungsform erst allmählich vollständig zum Bewusstsein kommt, ist nicht zu leugnen. Die Dimensionen des Raumes sind nicht sofort gekannt, namentlich kommt die Dimension der Tiefe erst mit Hilfe des Tastsinns allmählich zum Bewusstsein. Nichts desto weniger bildet der Raum doch die Grundlage für alle Erfahrungserkenntniss und in diesem Sinn nennt ihn Kant apriorisch. Wir werden aber diese apriorische Beschaffenheit erst näher erkennen können, wenn wir die zweite Bestimmung hinzunehmen, dass der Raum Anschauung ist. Ein jeder Begriff hat genus proximum und differentia specifica. Das Letztere nun zeigt der Raum nicht; jedes Stück Raum ist dem gesammten Raum wieder völlig gleich. Der kleinste Theil und die grösseste Ausdehnung haben keinen Unterschied als die Grösse. Redet man von vielen Räumen, so sind damit nicht verschiedene Raumarten oder für sich bestehende Räume gemeint, sondern Theile des Einen Raumes. Wir können zwar den Begriff Raum bilden. Allein das ist in einer Beziehung ähnlich, als wenn man den Begriff Empfindung bildet. Zwar umfasst der Begriff Empfindung vielerlei Arten. Aber wer nicht eine Affection der Sinne kennt, für den ist dieser Begriff völlig unverständlich. So bildet man den Begriff Raum; aber kein Mensch weiss, was damit gemeint ist, der nicht die Anschauung vom Raume hat. Der Begriff Raum für sich enthält

nichts als die abstracte Form, gegebene Empfindungen in bestimmter Weise zusammenzuordnen, aber wenn man nun die differentia specifica hinzunehmen will, so bleibt nur das Negative, sie nicht nach begrifflichen Rücksichten zu ordnen, will man wissen wie, so bleibt nur übrig, auf die Anschauung, auf diese Gegebenheit zu verweisen; eine weitere Definition ist nicht möglich. Kurz: Kant hat Recht, wenn er den Raum zunächst für eine Form der Anschauung erklärt.

Allein diese Anschauungsform erweist sich sofort auch als Form für einen Inhalt. Kein Mensch ist im Stande, einen leeren Raum vorzustellen; denn wenn man dies vorstellen will, vermag man es immer nur durch eine Abstraction zu versuchen; man vergegenwärtigt sich immer einen irgendwie erfüllten Raum und versucht die Füllung gleichsam herauszunehmen. Aber eben dies kann man nicht zu Ende führen. Ohne alle Füllung bleibt nichts mehr übrig. Das Ausgedehnte des Raumes lässt sich gar nicht anschauen, wenn man nicht irgend Etwas in dem Raum vorstellt, das einen Ort im Raum einnimmt, von welchem aus sich nun z. B. durch die Bewegung eines Punktes die Vorstellung der Ausdehnung gewinnen lässt. Kurz, ohne alle Raumfüllung giebt es auch keine Raumanschauung.

Hierin offenbart sich nun freilich auf das Klarste, wie eng die Raumanschauung mit unseren Empfindungen verknüpft ist. Aber auf der anderen Seite wird dadurch die Annahme der Apriorität des Raumes wesentlich modificirt. Kant spricht häufig so, als ob es eine reine Raumanschauung gäbe, das aber ist nicht der Fall. Der Gedanke von leeren Räumen kann nur gedacht werden im Gegensatz zu erfüllten und ist nur eine Abstraction. Das offenbart sich sofort, wenn man aus dem Raum überhaupt schlechthin alle Füllung wegnehmen wollte. Fragen wir nun wie thatsächlich der Raum zum Bewusstsein kommt, so schauen wir zuerst den mit Sinneseindrücken — also Empfindungen — erfüllten Raum an. Allein hieraus lässt sich doch noch nicht schliessen, dass der Raum lediglich in demselben Sinne wie die Empfindung a posteriori gegeben sei. Denn wenn auch die erste Form, wie er zum Bewusstsein kommt, die ist, dass er mit Empfindungseindrücken erfüllter Raum ist, so folgt daraus noch

lange nicht, dass dies die einzige Form sei, in welcher uns erfüllter Raum zum Bewusstsein kommt. Thatsächlich bleiben wir auch nicht dabei, bloss die sinnlichen Eindrücke als Raumfüllung vorzustellen. Wir construiren z. B. die Dimensionen des Raumes, indem wir einen Punkt sich bewegen lassen zur Linie, die Linie zur Fläche, die Fläche zum Körper. Hier fehlt nicht die Raumfüllung. Denn obgleich man oft behauptet hat, der Punkt sei raumlos, so ist das doch in der That nicht der Fall. Der Punkt ist nicht als nichts vorgestellt, indem er eine Linie erzeugt, sondern als Etwas; auch die Bewegung des Punktes im Raum kann gar nicht vorgestellt werden, wenn nicht der Ausgangspunkt zugleich fixirt wird. Denn ohne diese Fixirung kann man die Vorstellung der Bewegung gar nicht gewinnen, die einen festen Punkt voraussetzt, zu welchem die verschiedenen Punkte, welche durchlaufen werden, in Beziehung gesetzt werden. Es tritt also sofort eine Scheidung ein zwischen dem Punkt, von welchem der sich bewegende Punkt ausgeht und dem sich fortbewegenden Punkte selbst, so dass sichtlich die Vorstellung ist, der sich bewegende Punkt fülle zu einer bestimmten Zeit einen bestimmten Ort aus. Dasselbe liesse sich von Raumfiguren zeigen.

Wenn nun die unmittelbare Erfahrung uns den Raum stets mit Empfindungen erfüllt zeigt, wenn aber andererseits eine Raumanschauung zwar nicht ohne Raumfüllung überhaupt, aber ohne bestimmten Empfindungsinhalt möglich ist, so fragt sich, ob die letzere Raumanschauung lediglich eine Abstraction von der ersten ist, ob die Raumformen nur Abstractionen von concreter sinnlicher Raumfüllung sind, ob demnach der Raum seinem Wesen nach nur mit dem sinnlichen Empfindungsmaterial gegeben sei, ob er a posteriori sei, und ob die mathematischen Raumformen nur Abstractionen*) seien? Es könnte scheinen, dass die ursprüngliche Weise der Raumanschauung empirisch sein muss und dass die concreten Raumfiguren (Kreis, Dreiecke, Kugel u. s. w.) lediglich Abstractionen sind, welche durch Weglassung des concreten Inhalts gewonnen sind, aber nicht, dass diese Formen die Grundtypen sind, nach welchen die Empfin-

*) So z. B. H. Spencer, a. a. O. S. 162.

dungen geordnet werden. Allein es scheint nur so, wenn man den phänomenologischen Gang, wie uns die Raumformen zum Bewusstsein kommen, von dem an sich bestehenden Thatbestand nicht unterscheidet. Niemand wird in Abrede stellen können, dass zuerst nicht die mathematischen Formen zum Bewusstsein kommen, sondern zuerst die Empfindungen im Raum localisirt werden; die Art, wie dies geschieht, beruht aber auf einer unbewussten Thätigkeit des Geistes, welche darum doch nicht minder gesetzmässig ist; erst später aber werden die mathematischen Formen von dem Empfindungsinhalt befreit und für sich als Figuren mit bestimmten Verhältnissen fixirt. Wenn nun aber diese mathematischen Verhältnisse zum Bewusstsein gekommen sind, stimmt ihnen Jeder mit Nothwendigkeit zu. Diese Nothwendigkeit ist nicht erklärlich, wenn die mathematischen Formen nur Abstractionen aus der Sinneserfahrung sein sollen, wenn sie nicht die Grundtypen unserer Raumanschauung sind. Dazu kommt aber dies, dass wir nirgends in dem erfüllten Raum genau diejenigen Figuren wahrnehmen, welche die Mathematik anerkennt. Ein Kreis z. B. ist nicht aus Abstraction aus der Naturbeobachtung entstanden. Denn ein vollkommener Kreis kommt im Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung nicht vor und durch Abstraction aus einer dem Kreis nahekommenden Figur würde man niemals einen mathematischen Kreis gewinnen. Dies legt den Schluss nahe, dass die mathematischen Formen nicht als Abstractionen aus dem Wahrnehmungsgebiete sich ansehen lassen. Vielmehr wird man eher umgekehrt sagen müssen, dass die sinnliche Raumfüllung vielfach die Reinheit der Raumformen zwar verwischt, sie aber keineswegs aufhebt. Sonst wäre die Anwendung der Mathematik auf die Sinnenwelt eine pure Unmöglichkeit.

Hiedurch ist aber keineswegs ausgeschlossen, dass phänomenologisch angesehen, diese Formen erst allmählich an der Hand der Sinneserfahrung zum Bewusstsein kommen. In der That aber werden sie — zunächst noch in unbewusster Thätigkeit — doch bei der Localisirung der sinnlichen Raumfüllung verwendet. Insofern nun diese Formen also doch die Grundtypen sind, welche aller Localisirung und Gruppirung im Raum zu Grunde liegen, insofern sie also über die einzelne Erfahrung

übergreifen und von der concreten Raumfüllung durch die Empfindungen unabhängig sind, nicht erst durch sie erzeugt werden, sondern vielmehr maassgebend sind für die Art, wie der Inhalt der Empfindungseindrücke im Raume geformt wird, kann man sie als apriorisch bezeichnen. Denn für das gesammte Gebiet der Erkenntniss der Sinnenwelt ist die Mathematik die ordnende, alle Verbindungen regelnde Macht, ohne die von einer Gesetzmässigkeit der Natur, von der gerühmten Exactheit der Naturwissenschaften nicht die Rede sein könnte. Diese Grundtypen zeigen sich theils in der geometrischen, theils in der stereometrischen Form, verbunden mit Zahlenverhältnissen, welche der Ausdruck für bestimmte gesetzmässige Verhältnisse der Sinnesobjecte sind. Wir werden der Entstehung dieser Formentypen nachher noch näher nachgehen müssen; dabei wird ihr apriorischer Charakter in dem angegebenen Sinne noch deutlicher erhellen. Zunächst ergiebt sich für uns dies, dass der apriorische Charakter des Raumes und der Raumformen nicht nothwendig dadurch in Frage gestellt wird, dass der Raum nie ohne die Vermittelung sinnlicher Raumfüllung zum Bewusstsein kommt.

Indess wird das Apriori des Raumes von einer andern Seite eingeschränkt werden müssen. Als Form der Anschauung trägt er den Charakter der Thatsächlichkeit. Von einer inneren, unbedingten Nothwendigkeit dieser Anschauungsform kann man nicht reden, sondern nur von psychologischer Thatsächlichkeit. Wenn wir hier trotzdem von Nothwendigkeit gesprochen haben, so bezieht sich das nicht nur auf einen psychologischen Zwang, sondern darauf, dass, die uns gegebene Raumanschauung vorausgesetzt, die concreten Raumfiguren mit Nothwendigkeit hervorgebracht und in Beziehung gesetzt werden. Dass unsere Raumanschauung auf psychologischer Thatsächlichkeit beruht, kann man aus Folgendem sehen: Dass es nicht andere Anschauungsformen als dreidimensionalen Raum und eindimensionale Zeit geben könne, kann man nicht behaupten, sondern nur dies, dass wir keine anderen haben und gezwungen sind vermöge unserer psychologischen Beschaffenheit diesen Raum und diese Zeit als unsere Anschauungsweise anzuerkennen. Man kann nur behaupten, dass unserer Natur dieses Anschauungsvermögen

entspricht und dass wir es durchaus als psychologischen Zwang empfinden, diesem entsprechend die Sinnesobjecte anzuschauen. Dass aber diese Raumanschauung die einzig mögliche sei, können wir nicht behaupten; unbedingten Charakter trägt sie nicht, in diesem Sinne ist sie nicht apriorisch. Aber es ist andererseits auch völlig leer, andere mögliche Anschauungsformen denken zu wollen, da man sie anschauen und nicht denken müsste.*)

Vielmehr machen wir uns dadurch nur die Grenze dieses Theiles des Erkenntnissvermögens klar; wie wir bei den Empfindungen auch sagen können, es gebe möglicherweise noch ganz andere Arten von Empfindungen als die unseren, wir aber damit auch nur die Thatsächlichkeit unserer Empfindungen und die Grenze unseres Empfindungsvermögens uns klar machen. Diese Grenze ist insofern von Wichtigkeit zu erkennen, als damit zugestanden wird, dass weder die Sinneseindrücke noch die Anschauung von Raum und Zeit a priori können construirt werden. Der reine Apriorismus scheitert hier, die Thatsächlichkeit der Empfindung und Anschauung muss anerkannt werden, und in dieser Beziehung ist die Raumanschauung der Empfindung gleich.**)

Allein damit ist doch noch nicht ausgeschlossen, dass im Verhältniss zu dem Erfahrungsstoff, der in den einzelnen Empfindungen gegeben ist, der Raum eine Anschauung ist, welche aller sinnlichen Raumfüllung gegenüber eine Stetigkeit hat und eine Gesetzmässigkeit ihrer Formen, welche den wechselnden und mannigfaltigen einzelnen Empfindungen und Empfindungscomplexen gegenüber bleibende Anschauungsformen sind, in welche diese sich einordnen lassen müssen, und dass es für ihn gleichsam zufällig bleibt, welcher Inhalt von Empfindungen in ihn eingeordnet und so objectivirt werde. Der Raum ist die allgemeine Anschauungsform für allen Erfahrungsstoff und in diesem Sinne apriorisch. Denn das ist das Eigenthümliche vom Raum, dass, wenn nur einmal mit der Raumfüllung zugleich die Anschauung von ihm entstanden ist, dieselbe eine durch-

*) Dies gegen die Annahme einer vierten Dimension. Vgl. Sigwart, Logik II, 74—76 Anm.

**) Liebmann, Analysis der Wirklichkeit, S. 36—86.

gehend gleichbleibende und gleichsam zur Aufnahme alles Inhalts der Sinneserfahrung sich darbietende ist. Eben daher ist die Raumanschauung in ihrem Wesen von dem einzelnen sinnlichen Inhalt nicht bedingt. Sie greift über allen einzelnen Inhalt über, ist aber keineswegs abstracte, leere Ausdehnung, sondern birgt in sich ein System von Figuren und Verhältnissen, in welches der Empfindungsinhalt eingeordnet werden kann.

Wie bemerkt, sind diese Formen nicht aus der Mannigfaltigkeit der empirischen Formen abstrahirt. Denn es ist unmöglich anzunehmen, dass der Empfindungsinhalt, welcher in dem Raum als Raumfüllung angeschaut wird, die verschiedenen Raumfiguren hervorbringe, da die mathematischen Raumformen nie völlig genau in der Wahrnehmung sich finden, also nicht aus dem Wahrnehmungsgebiete abstrahirt sein können, da vielmehr die Raumfiguren, wie sie die Mathematik darstellt, gegen die sinnliche Bestimmtheit des Rauminhaltes, diese Art der Füllung an sich völlig gleichgültig sind.

Man kann aber diese Formen auch nicht als Begriffe bezeichnen. Es giebt zwar verschiedene Dreiecke nach Grösse, Winkeln, und man kann den Begriff eines Dreiecks mit Unterarten desselben — gleichseitige, rechtwinklige etc. — wohl bilden. Aber dieser Begriff ist nur möglich als die Zusammenfassung verschiedener Anschauungsformen. Denn kein Mensch, der nicht ein Dreieck durch Anschauung kennt, kann sagen, was ein Dreieck sei. Das allerdings haben sie mit dem Begriffe gemein, dass sie über den einzelnen Fall übergreifen, allgemeingültige Formen sind; aber damit sie vorgestellt werden können, müssen wir immer die Anschauung zuziehen, ohne Anschauung sind sie nichts; sie sind aber concrete Formen der Raumanschauung.

Da sie nun weder durch die sinnliche Raumfüllung erzeugt werden, noch als Abstractionen oder Begriffe sich auffassen lassen, noch in der Raumanschauung als System ohne Weiteres enthalten sind, so ist offenbar ihr Grund eine in der gegebenen Raumanschauung sich vollziehende — zuerst unbewusste, dann bewusste — Synthesis. Die construirende Thätigkeit*) des Geistes bringt

*) Vgl. Trendelenburg, logische Untersuchungen I, 155 f. lässt den Raum durch constructive Bewegung entstehen. Das ist insofern richtig, als die Raum-

sie hervor. Betrachten wir diese Thätigkeit des Geistes noch etwas genauer! Zunächst bewährt sich auch hier, dass ohne alle Raumfüllung keine Raumvorstellung möglich ist. Die Figuren und Verhältnisse (parallele Linien u. drgl.) scheinen im Raum zu sein, ihn zu erfüllen und, wenn wir uns gar keine concreten Figuren oder Verhältnisse, sei es auch nur einen sich bewegenden Punkt, vorstellen, so entsteht auch keine Vorstellung vom Raum, mag immerhin der Raum über die Figuren übergreifen, wovon unten. Zwar sind sie für den sinnlichen Inhalt die Formen, in die dieser aufgenommen wird. In der Mathematik aber, wo die Figuren ohne denselben für sich in Betracht kommen, sind sie zugleich als Raumfüllend angeschaut (Vgl. o. S. 62) und der leere Raum wird nur als Grenze des erfüllten vorgestellt.

Man könnte einwenden: die constructive Thätigkeit des Geistes, welche Figuren hervorbringt, scheint leeren Raum als gegeben vorauszusetzen, um eben in ihn die Figuren hineinzuconstruiren. Aber ein völlig leerer Raum ist für die Anschauung nicht vorhanden. Vielmehr ist im mathematischen Raum allermindestens ein Punkt vorausgesetzt, den sich die constructive Synthesis bewegen lässt. Eher scheint man sagen zu können, die constructive Synthesis erzeuge erst den Raum. Allein auch das ist nicht möglich. Denn sie erzeugt nur bestimmte Figuren. Sowie sie sich einen Punkt bewegen lässt, so wird dieser schon als im Raum befindlich angeschaut. Für die constructive Synthesis der Raumfiguren bleibt also nur übrig anzuerkennen, dass zwar der mathematische Raum nicht ohne sie vorgestellt werden kann, da er nie als absolut formlos und leer kann vorgestellt werden, aber auch sie nicht ohne die Raumanschauung. Beide sind unzertrennlich, die Gegebenheit und die Activität. Letztere scheint die Gegebenheit der Anschauung vorauszusetzen, und die Gegebenheit der Anschauung kann nicht zur wirklichen Anschauung werden ohne die constructive Synthesis.

Man kann sagen — freilich in einem wenig erklärenden Ausdruck — der Geist geht ein in die Raumanschauung; er ist in seiner

formen durch constructive Phantasie entstehen. Nur geht diese Phantasie gleichsam in den Raum als gegebenen ein; sobald sie construirt, scheint sie im Raume zu construiren. Vgl. d. Text.

Thätigkeit an sie gebunden. Denn keineswegs ist diese Synthesis eine schlechthin freie, sondern es ist hier die Synthesis mit der Anschauung verbunden. Das Merkwürdige dabei aber ist dies, dass diese Thätigkeit des Geistes, indem sie eine construirende ist, zugleich eine theilende ist. Wenn man eine mathematische Figur construirt, z. B. die Raumfüllung gleichsam von einem Punkte aus in einer Linie fortschreiten, die Linie sich wieder um den einen Endpunkt bewegen lässt und so einen Kreis hervorbringt, so hat man damit zugleich eine Theilung des Raumes vorgenommen. Aber wie die constructive Thätigkeit immer theilend ist, so ist auch die theilende immer constructiv. Denn nie kann man den Raum anders theilen als durch eine constructive Thätigkeit. Ferner bringt nie die constructive Thätigkeit den Raum allein hervor; vielmehr ist er immer zugleich eine Gegebenheit für unsere Anschauung; das zeigt sich daran, dass man nie eine Figur erzeugen kann, ohne zugleich eine Theilung des Raumes hervorzubringen. Demgemäss erscheint der Raum stets einerseits continuirlich, weil die constructive Thätigkeit, welche eine bestimmte Figur hervorbringt, sogleich eine Theilung mit hervorbringt, der Raum also über die Grenze der Figur übergreift; andererseits theilbar, weil er nie rein als absolute Ausdehnung angeschaut wird, sondern immer in Verbindung mit der constructiven Thätigkeit, welche nie absoluten Raum, sondern nur begrenzte Raumformen, also Theilung des Raumes hervorbringt. Beides ist im Raum zugleich gegeben und anders kann es nicht sein, wenn in ihm eine Vielheit zu objectiver Anschauung soll gebracht werden. Die Continuität ermöglicht die Beziehungen der Dinge anzuschauen in räumlicher Form, die Begrenzung und Getheiltheit ihr Aussereinander. Aber eben daher kann auch der Raum nie die Form der Anschauung sein für ein Unbedingtes, sondern immer nur für Bedingtes, sich gegenseitig Bedingendes, weil wir ihn immer nur als continuirlich und theilbar zugleich inne werden, weil wir ihn nie ohne ein Etwas von Raumfüllung anschauen können. Wenn man im Raume von unendlicher Ausdehnung redet, ihn das unendlich Ausgedehnte nennt, so ist dies immer nur überhaupt anschaubar, wenn man mindestens einen bestimmten Punkt nimmt, von dem man ausgeht;

damit aber ist immer der Raum zugleich begrenzt; man bewegt sich in der Anschauung nach einer beliebigen Seite hin; aber indem man seine Dimensionen construirend anschaut, hat man schon Theilungen in ihm vorgenommen durch Linien oder Flächen, welche man erzeugt hat. Schlechthin unendlich kann man ihn nicht vorstellen; will man es, so macht man zugleich Theilungen. Der Raum ist eben die Anschauungsform, in welcher viele Objecte in ihren Beziehungen zu einander angeschaut werden.

Die Raumfiguren sind also das Product einer mit der Raumanschauung verbundenen, von ihr unabtrennbaren constructiven und zugleich theilenden Thätigkeit des Geistes, welche nicht eine willkürliche, sondern eine nothwendige, gesetzmässige ist. Man hat von mathematischer Phantasie geredet. Will man damit sagen, dass der Geist hier in gesetzlicher Weise Anschauungsformen — zuerst unbewusst, dann bewusst erzeuge, so hat man recht. Die Phantasie würde dann die in der Anschauung constructive Thätigkeit des Geistes sein, die eine gesetzmässige is — und insofern kann man auch die Raumformen als apriorisch bezeichnen, als sie die Formen sind, welche aller Einordnung von sinnlicher Raumfüllung in den Raum zu Grunde liegen. Allein damit ist nicht gesagt, um es hier noch einmal zu wiederholen, dass für jede Intelligenz schlechthin gerade der dreidimensionale Raum die nothwendige Anschauungsform sei. Denn die producirende Thätigkeit der mathematischen Phantasie findet auf dem gegebenen Felde der Anschauung statt.

Allein die schwierigste Frage bleibt noch übrig: wie ist es möglich, dass die Empfindungen, die unräumlich sind, in die Raumformen eingeordnet werden? Unsere ganze Erkenntniss der Natur beruht darauf, dass wir die mathematischen Formen und Verhältnisse auf die Naturvorgänge anwenden können. Die Winkel, unter denen die Blätter und Zweige eines Baumes ansetzen, die Formen der Krystalle, die verschiedenen Maasse der Dichtigkeit der Aggregatzustände, das Gesetz des Parallelogramms der Kräfte, die Fallgesetze, kurz, die ganze Naturkenntniss ruht auf der Voraussetzung, dass mathematische Formen und Verhältnisse es sind, welche der Ordnung der Dinge im Raum zu Grunde liegen.

Hier ergiebt sich aber eine Antinomie. Wir können von den Dingen Nichts erfahren als durch Empfindung, und diese ist an sich eine unräumliche Affection des Ich; und doch projiciren wir den Empfindungsgehalt in den Raum und schauen ihn als räumliche Objecte an. Bis auf einen gewissen Grad lässt sich diese Schwierigkeit doch heben, zwar nicht, wenn man im reinen Subjectivismus stehen bleibt. Denn da ist rein nicht abzusehen, warum die raumlosen Empfindungen in den Raum hineingeschaut werden sollen. Wenn dagegen die Empfindungen von Objecten stammen, welche uns afficirt haben, wenn ihnen wirklich Objectives zu Grunde liegt, so muss der Inhalt der Empfindung, nachdem das Subject von dem Object berührt ist, um als objectiv bedeutsam erkannt zu werden, wieder von dem Subjecte losgelöst werden und als selbstständige Grösse erscheinen. Ohne die Raumanschauung wäre es unmöglich, das Object als ein ausserhalb des Subjects Befindliches anzuschauen und eben dadurch sich zu vergegenwärtigen, dass der Empfindungsgehalt wirklich Einwirkung von Objecten ist. Empfindungen und Raumanschauung gehören also nothwendig zusammen. Die Empfindungen für sich sind unräumlich, weil sie am Subjecte sind. Aber indem das Subject selbst ihre objective Seite sich zum Bewusstsein bringt, projicirt es ihren Inhalt in den Raum, um ihn als von sich unterschieden anzuschauen. Dabei kommt besonders das Verhältniss der Empfindungen in Betracht und zwar sowohl das Verhältniss der Empfindungen, welche zu einem Complex gehören, zu einander, als auch der verschiedenen Complexe zu einander. Daher werden die Empfindungscomplexe in verschiedenen Raumformen als Complexe angeschaut, welche wieder untereinander in räumliche Verhältnisse gebracht werden. Und wenn nun in dem Empfindungscomplex ein Object sich kund thut, so wird sein Inhalt, wie er sich in diesem Empfindungscomplex offenbart, in den Raumformen als von andern abgegrenzte objective Grösse angeschaut. Indem die verschiedenen Complexe in räumlichen Verhältnissen zu einander geordnet werden, werden sie als nebeneinander und aussereinander und doch zugleich in Beziehung zu einander befindliche Wesen angeschaut.

Freilich bleibt hiebei immer Vieles geheimnissvoll. Die spezielle Art der Einordnung des verschiedenen Emfindungsgehaltes in den Raum, die bestimmte Formirung der Anschauungsobjecte ist hiemit noch nicht begriffen. Wie es scheint, können es nur die Beziehungen der Empfindungen zu einander sein, welche im Raume so angeschaut werden, dass bestimmte Raumformen und -Verhältnisse der Ausdruck für diese Beziehungen sind. Wir haben nun aber schon oben gesehen, dass die Complexe von Empfindungen auf Grund einer Veranlassung des Objects zusammengefasst werden. Dass nun aber im Raume gerade dieser Complex von Empfindungen so geordnet wird, jener so, bei diesem dieses Verhältniss oder diese Form, bei jenem jenes oder jene Form der Einordnung in den Raum zu Grunde gelegt wird, kann auch nicht willkürliche Bestimmung des Subjects sein; vielmehr muss dabei eine Gesetzmässigkeit vorherrschen, welche unter Anderem daraus zu erschliessen ist, dass der Hauptsache nach eine gleiche Formirung und Vertheilung der Empfindungscomplexe im Raume bei allen wahrnehmenden Subjecten zu Stande kommt. Ein Grund im Subject für diese Anordnung ist nicht zu finden; denn es hat weder in den einzelnen Empfindungen für sich, noch in den Raumformen für sich, noch in den Empfindungscomplexen einen Anhalt dafür, in welche Raumformen, in welche räumliche Verhältnisse es dieselben projiciren solle, wie dies im Einzelnen zu machen sei. Denn, dass z. B. ein Empfindungscomplex von leuchtend, durchsichtig, hart u. s. w. in der Form einer Glaskugel in den Raum zu projiciren sei, ist durch diesen selbst nicht angedeutet. Es ist daher schwer zu sehen, wie das Subject dazu kommen soll, bestimmte räumliche Formen mit bestimmten Empfindungscomplexen zu verbinden und diese in bestimmte räumliche Verhältnisse zu setzen, wenn nicht von den Objecten selbst, von denen die Empfindungen ausgehen, irgendwie bestimmt wird, in welcher Weise ihre Abbilder im Raume in Verhältniss zu setzen seien. Hier ist die Lotze'sche Theorie von den Localzeichen eine Hypothese, welche uns der Wahrheit näher bringen kann. Mit den Empfindungen zugleich gehen uns gewisse Zeichen zu über die Ordnung der Elemente der Objecte und der Objecte unter einander, von denen die Empfindungen ausgehen, und diese

Zeichen veranlassen uns diese Ordnung in der Art, wie wir die Empfindungsgehalte im Raum ordnen, wiederzuspiegeln.*) Die Empfindungen spiegeln den Stoff der Objecte, ihre Projection in Raumformen die Ordnung und Verhältnisse der Objecte ab. Erst durch beides zusammen ist es möglich, die Objecte in einem einigermassen adäquaten Abbilde wahrzunehmen. Ohne Raum würden wir überhaupt gar nicht den Eindruck von Objecten haben. In ihrem relativ selbstständigen Nebeneinander im Raum schauen wir die selbstständigen Objecte in ihrer Beziehung zu einander im Abbilde an. Das ist möglich, weil der Raum continuirlich, und theilbar zugleich ist; die Beziehung der Objecte zu einander kann durch die Continurlichkeit, und durch die Getheiltheit ihre relative Selbstständigkeit angeschaut werden; sie begrenzen einander; darin ist ihre Abhängigkeit von einander und ihre relative Selbstständigkeit gegen einander gleichmässig angeschaut.

Hienach lässt sich die Idealität des Raumes nicht in der absoluten Form aufrecht erhalten.**) Denn wenn auch die Raumformen an sich gleichgültig gegen den sinnlichen Rauminhalt sind, so sind mit den Empfindungen doch zugleich Localzeichen verbunden, welche anzeigen, in welcher Weise der Empfindungsgehalt einzuordnen sei, und welche von einer objectiven Ordnung der Dinge ausgehen. Von hier aus hellt sich nach einer Seite der Widerspruch auf, dass unräumliche Empfindungen in den Raum sollen eingeordnet werden. Die Empfindungen sind Affectionen des Subjects durch das Object. Solange nun das Subject afficirt ist, ist natürlich die Empfindung unräumlich, weil das afficirte Subject als empfindendes nicht räumlich ist. Allein die Empfindungen werden wieder losgelöst von dem Subject, gleichsam hypostasirt und durch die Localzeichen, welche ihnen zugleich anhaften, ist ihr subjectiver Zustand als Empfindungen des

*) Die Ordnung, um die es sich hier handelt, ist offenbar nicht mit derjenigen identisch, welche in den Empfindungscomplexen die sachliche Zusammengehörigkeit einer Reihe von Bestimmtheiten des Objects oder seiner Elemente abspiegelt, die sich in den Empfindungen offenbaren. Denn diese für sich enthält noch keine Anweisung für die Art räumlicher Anordnung und Formgebung. Vgl. o. S. 56. 58.

**) Bender, zur Lösung des methaphysischen Problems S. 45. 73 will, Lotze ähnlich, der Raum sei die Form „der Vorstellung objectiv-realer Verhältnisse."

Subjects gewissermassen sofort als Durchgangspunkt charakterisirt. Sie werden mit psychologischer Nothwendigkeit als Objecte projicirt und zwar auf unbewusste Weise, und als ausser dem Subject befindlich im Raum angeschaut. So gelingt es, ein Abbild der objectiven Welt zu gewinnen in der Wahrnehmung. Die Wahrnehmung ist also auf eine Affection des Subjects durch das Object zurückzuführen, welche nach Anleitung eines Lokalzeichens von dem Subject in bestimmter Weise in den Raum hinausprojicirt wird.

Man könnte noch weiter gehen und fragen, ob gerade so wie die Empfindungen und ihre Complexe doch zugleich objective Grössen und zwar nicht bloss im Allgemeinen, sondern jede eine concrete abspiegeln, nicht auch die Raumanschauung ein äusserliches Nebeneinander der Dinge abspiegle, nicht bloss, wie Lotze meint, eine intelligible Ordnung der Dinge überhaupt, die wir nur voraussetzen, aber nicht kennen. Es wäre nun freilich eine wunderliche Einrichtung unseres Erkenntnissvermögens, wenn dasselbe uns zwar erlaubte, eine ganz concrete Ordnung der Welt anzuschauen, aber zugleich uns zwänge, einzusehen, dass diese Ordnung lediglich das Spiegelbild einer Ordnung sei, die wir nicht kennen. Welchen Werth hätte eine solche Art von Erkenntniss? Offenbar nur den, uns irre zu führen, indem wir naturgemäss zunächst die Ordnung der Dinge, die wir schauen, als die wahre annehmen, dann aber schliesslich erst mühsam einsehen, sie sei nicht die wahre Ordnung, sondern nur das subjective Abbild einer uns gänzlich unbekannten Ordnung. Schon diese Reflexion, mit dem obigen zusammengenommen, muss uns der Annahme günstig stimmen, dass, wenn nicht absolut zwingende Gründe vorliegen, das Gegentheil anzunehmen, die Raumordnung, die wir wahrnehmen, zwar nicht mit der objectiven identisch sei — denn das ist unmöglich, wenn man zwischen dem Subject und Object einen Unterschied glaubt festhalten zu müssen —, aber ein adäquates Abbild der objectiven Ordnung. Solche zwingende Gründe aber liegen nicht vor. Es ist nicht einzusehen, warum die Objecte, welche unter einander verschieden sind, nicht ebenso in Beziehung stehen sollen, wie wir die ihnen entsprechenden Empfindungscomplexe im Raum zusammenordnen,

warum ihre Beziehungen nicht durch mathematisch bestimmte mechanische Gesetze sollen geordnet sein, welche, wie des Weiteren erhellen wird, nur die constante Form ausdrücken, in welcher die Wechselwirkung der Objecte, ihre gegenseitige Bewegung, vor sich geht. Die ganze mechanische Naturbetrachtung müsste sonst als eine bloss subjective Vorstellungsweise angesehen werden, welche eine uns unbekannte Ordnung abbildet. Von mechanischer Causalität könnte dann aber auch kaum die Rede sein. Denn eine bloss vorgestellte Causalität ist ein Widerspruch in sich, wie des Näheren unten nachzuweisen ist.

Freilich ist das nicht unsere Meinung, dass der Raum für sich objectiv existire und die Dinge als objective Macht umfassen. Das würde auch gar nicht der psychologischen Thatsache entsprechen, dass der Raum ganz ohne Raumfüllung nie kann angeschaut werden. Die Meinung kann dabei nur die sein, dass die Art, wie das Aufeinanderwirken der endlichen Objecte zu einander sich realisirt, die räumliche ist, dass die Ordnung, in welcher die Objecte zusammengeordnet sind — wovon später noch genauer — sich in der räumlichen Form darstelle, so dass das Aufeinanderwirken der Dinge sich in räumliche Form, Bewegung kleide. Nur dann hat die Annahme von Localzeichen einen Sinn, wenn die Dinge durch dieselben ihre Beziehungen zu einander auch wirklich anzeigen, die Art ihrer Gruppirung, ihrer räumlichen Zusammengehörigkeit u. s. w. Diese hier angedeutete Ansicht widerspricht dem nicht, was oben geltend gemacht wurde, dass unsere Raumanschauung als eine Vereinigung von constructiver Thätigkeit und gegebener thatsächlicher Anschauung anzusehen sei, welche nicht ausschliesse, dass es möglicher Weise andere Raumanschauung geben könne als die, welche wir haben. Denn dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass die, welche wir haben, wenn auch nicht alles, so doch einiges von den objectiven Verhältnissen offenbart, gerade wie die Empfindungen, die wir haben, nicht nothwendig alle Bestimmtheiten der Objecte widerspiegeln. An sich ist aber durch diese Ansicht auch nicht einmal ausgeschlossen, dass unsere thatsächliche Raumanschauung völlig der Wirklichkeit entspricht. Nur können wir darüber Nichts wissen, weil wir davon keine Anschauung haben. Aber das schliesst nicht

aus, dass unsere Anschauung objective Verhältnisse abspiegle. Von dem naiven Standpunkt aus kann man nur sagen: sie spiegelt die Dinge so als ausser uns befindlich, dass der unmittelbare Eindruck einer Wirklichkeit erzeugt wird. Geht man aber von dem naiven Standpunkt ab und fragt, ob denn ein wirkliches Raumverhältniss von uns abgesehen bestehe, so sind wir natürlich nur auf Schlüsse verwiesen, welche uns hierüber Auskunft geben könnten, wie es auch bei der Empfindung der Fall war, wo wir zunächst das Bewusstsein des Afficirtseins feststellen mussten und dann nachwiesen, dass die Empfindungen eine Erklärung nur zulassen, wenn ihnen ein Object zu Grunde liegt, das sie im Subject hervorruft. Den unmittelbaren Eindruck können wir in beiden Fällen nur durch philosophische Reflexionen, welche die Thatsachen zu begreifen suchen, ergänzen.

Das Gesagte enthält eine Auffassung, welche es erklären kann, dass die mathematischen Gesetze für das Verständniss der Natur angewandt werden können, worauf die gesammte Naturwissenschaft ruht. Die mathematischen Formen und Verhältnisse sind es, denen entsprechend die Empfindungen auf Grund von Localzeichen im Raum objectivirt werden. Diese sind aber zugleich der Ausdruck für die Formen und Verhältnisse der objectiven Dinge, welche die Empfindungen und Localzeichen hervorrufen.

In Bezug auf die Raumformen werden wir also zu der Annahme gedrängt, dass sie zwar subjectiv betrachtet auf die in die Anschauung eingehende constructive Thätigkeit des Geistes zurückzuführen sind, dass aber unsere geistige Einrichtung in Bezug auf den Raum mit der Einrichtung der Welt harmonirt. Das Apriori der Raumanschauung bleibt dabei in dem Sinne, in dem wir es mussten gelten lassen, bestehen, dass die Raumformen aller concreten Wahrnehmung zu Grunde liegen.

Noch Eines möge dem Gesagten zur Bestätigung dienen. Wenn der Raum nicht objectiv für sich bestehen soll, sondern nur die Dinge durch ihre Beziehungen zu einander oder noch genauer ihre Einwirkungen auf einander die räumliche Form erzeugen, so scheint es, dass unsere Raumanschauung doch von dem Raume different ist, da wir doch den Raum immer als die Dinge umschliessend, über sie hinausgehend vorstellen. Allein diese Eigen-

thümlichkeit unserer Anschauung hat in dem Standpunkt des Subjects ihren Grund. Da wir niemals sagen können, dass unser Erfahrungsstoff vollständig sei, müssen wir in der Form der Raumanschauung uns das so vorstellen, dass immer noch Raum vorhanden sei, welcher erfüllt werden kann, d. h. wir bilden die Grenzvorstellung möglicher Raumfüllung oder des unendlichen, d. h. nicht endlich abgeschlossenen Raumes. Dagegen werden wir dasselbe nicht von den Dingen sagen können. Insofern die objective Welt als ein Ganzes vorausgesetzt wird, können wir nicht sagen, dass hier noch mögliche Raumfüllung, d. h. leerer Raum da sei; denn thatsächlich ist er an den Dingen nichts als die Form, in welcher ihr Wirken auf einander sich darstellt.*) Wäre unsere Erfahrung eine vollständige, so würde sich ebenfalls der Rauminhalt mit dem Raumumfang völlig decken.**) Weil das aber nicht der Fall ist, können wir unsere Raumanschauung von dem sinnlichen Rauminhalt unterscheiden, können wir die mathematischen Figuren und Verhältnisse ohne Zuziehung sinnlichen Rauminhaltes construiren. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, dass in der Wirklichkeit diese mathematischen Formen und Verhältnisse niemals eine Existenz für sich, sondern immer nur in den concreten Beziehungen der Weltdinge ihre Existenz haben; wie wird später zu erörtern sein, da es eine metaphysische Frage ist. Es hat dabei sein Bewenden, dass unsere geistige Einrichtung in Bezug auf die Raumanschauung insoweit der Welt-

*) Das Verhältniss der Dinge zu einander ist nicht bloss räumlich, vielmehr beruht es auf der Wechselwirkung der Dinge, die von ihren inneren Zuständen mitbedingt ist. Aber diese Wechselwirkung tritt hervor in der Form räumlicher Bewegung. S. u. den metaphysischen Theil.

**) Wenn oben gesagt wurde, der Raum könne nicht ohne Raumfüllung vorgestellt werden, und hier gesagt wird, wir bilden die Vorstellung möglicher Weise zu erfüllenden Raumes, so widerspricht sich das nicht. Denn die letzte Vorstellung kommt nie für sich, sondern nur in Verbindung mit der Vorstellung eines theilweise erfüllten Raumes vor. Nur das sollte oben gesagt werden, dass, wenn man alle und jede Raumfüllung wegnehme, keine Raumanschauung mehr möglich sei. Geradeso wie der noch ungeformte Raum nur als Grenze der Raumformen vorgestellt werden kann, so kann der zu erfüllende Raum nur als Grenze des erfüllten vorgestellt werden.

einrichtung correspondirt, dass wir vermittels derselben eine Anschauung von dem Verhältniss der Weltobjecte zu einander gewinnen können.

Wir haben gesehen, dass wir den Empfindungsgehalt in den Raum verlegen, und uns so ein Abbild der Welt verschaffen. Zugleich mussten wir zugeben, dass die Art, wie wir die Abbilder der Dinge im Raume anschauen, auch ein adäquates, objectives Verhältniss der Dinge voraussetze. Damit aber ergiebt sich ein doppeltes Raumbewusstsein, einmal subjective Raumanschauung, und sodann das Bewusstsein von einer objectiven räumlichen Existenz der Dinge. Wir haben nun zwar geltend gemacht, dass die Idee der Erkenntniss dies nothwendig mache, denn, wenn Objecte seien, so können wir nicht sie selbst in uns aufnehmen, sondern sie nur in uns abbilden, aber müssen sie, wenn Erkenntniss sein soll, zugleich adäquat abbilden können. Allein einen Punkt müssen wir noch genauer erwägen. Wir selbst nämlich gehören auch zu den Objecten des Erkennens, und es ist nicht zu leugnen, dass wir uns selbst auch irgendwo in den Raum verlegen, uns im Raum befindlich anschauen und unter den übrigen Raumobjecten auch uns im Raum unterbringen. Dazu kommt aber dies: Wenn wir uns auch als raumlos nach innen ansehen, so stehen wir doch zu den Objecten in realem Verhältniss, wie unsere Empfindungen beweisen. Insofern wir nun zu ihnen in realer Beziehung stehen, müssen wir, wenn der Raum zwar nicht für sich existirt, aber doch die objective Form realer Beziehungen der Dinge ist, eben durch diese Beziehung so gut wie andere Dinge in räumliche Beziehung kommen; wir sind nicht bloss Intelligenz; unser Ich ist fühlend, und es ist schlechterdings nicht zu leugnen, dass wir ein Raumgefühl haben, das zwar auf das engste mit unserem Körper zusammenhängt — rechts, links, vorne, hinten —, das aber doch sich nicht lediglich auf ihn bezieht, sondern mit unserem Bewusstsein selbst verbunden ist. Sofern wir selbst auch reale Wesen sind und zu den anderen in Beziehung stehen, stehen wir auch in räumlichen Beziehungen. So ist also ein Doppeltes von uns selbst anzunehmen, einmal, dass wir, sofern wir mit den Dingen in Beziehung stehen, selbst real in räumlicher Beziehung stehen, sodann aber,

dass wir uns dies zum Bewusstsein bringen, indem wir uns an einer bestimmten Stelle in unserer Raumanschauung unterbringen. Beides gehört auch zusammen, denn wenn wir uns an einer Stelle des Raumes anschauten, aber nicht zu den Dingen in räumlicher Beziehung stünden, so würde hier der Grundsatz umgeworfen, dass die Raumanschauung objective Verhältnisse wiederspiegele. Dem entspricht es vollkommen, dass, wenn wir unsere Beziehungen zu den Dingen ändern, wir eine andere Stellung im Raum einnehmen, die räumlichen Beziehungen der Dinge zu uns thatsächlich andere sind, und dass sich dies nun auch in der Raumanschauung im Abbilde abspiegelt. Daher glauben wir, je nachdem wir eine andere räumliche Stellung einnehmen und demgemäss uns an einer anderen Stelle im psychologischen Raume anschauen, verschiedene Anordnung der Anschauungsobjecte wahrzunehmen. Wäre das nicht der Fall, so würde der Raum nur subjectiv sein. Aendern wir die Beziehungen zu den Dingen, so müssen sich auch die räumlichen Verhältnisse der Dinge für uns ändern und wir müssen das im Abbilde schauen. Freilich ergiebt sich dadurch in Bezug auf die räumlichen Verhältnisse der Dinge unter sich, soweit wir nicht auf ihren Zusammenhang einwirken, keine Aenderung, und wenn wir nun die Dinge immer nur von unserem Standpunkt aus schauen, so ergiebt sich dann doch eine Differenz zwischen den objectiven Verhältnissen der Dinge — objective räumliche Verhältnisse vorausgesetzt — und zwischen unserer Anschauung. Dieselben objectiven Verhältnisse sehen wir von dem einen Standpunkt so, von dem anderen so, so dass also die Art unserer Raumanschauung nicht die objectiven Verhältnisse abzuspiegeln scheint. Das ist nun freilich ein Mangel, der mit unserer endlichen Subjektivität zusammenhängt; wir sind eben Wesen unter den übrigen Wesen; unser Standpunkt kann also nicht der absolute sein. Indess ist es uns möglich, diesen Einfluss unserer begrenzten Subjectivität zu paralysiren. Wir vermögen es dahin zu bringen, dass wir in unserer Raumanschauung von unserer Stellung absehen und das Verhältniss der Dinge zu einander so anschauen, wie es dem objectiven Verhältnisse entspricht. Einmal dürfen wir nicht vergessen, dass in der Ortsbestimmung, in der Raumanschauung

der Gesichtssinn durch den Tastsinn ergänzt werden muss und die Art, wie dies geschieht, stellt die Wissenschaft der Perspective fest. Erst durch die Verbindung von beiderlei Affectionen, des Gesichtssinns und Tastsinns, ist es möglich, die Ortsverhältnisse zu bestimmen, und da, wo der Tastsinn nicht direct in Betracht kommen kann, können wir wenigstens durch die Gesetze der Perspective den Mangel ergänzen. Vermöge derselben vermag ich, auch wenn ich meinen Standpunkt nicht ändere, dennoch eine Correctur in Bezug auf die scheinbare Bestimmtheit der Raumverhältnisse in meiner Raumanschauung anzubringen. Aber unser Vermögen reicht weiter, da wir überhaupt die Freiheit haben, uns an jeden beliebigen Punkt des Raumes zu versetzen, uns gleichsam an die Stelle der Objecte zu versetzen und so ihre wahre Lage zu ermitteln, d. h. ihr wahres Verhältniss zu einander festzusetzen. Und zwar können wir die wahren Oerter der Dinge, wie sie in unserer Raumanschauung, von unserem jeweiligen Standpunkte abgesehen, bestimmt werden müssen, mit Hülfe der die Raumverhältnisse bestimmenden mathematischen Gesetze, feststellen, wie z. B. die Astronomie beweist, oder die Geographie, indem wir z. B. die Erde in Längen- und Breitengrade theilen und danach die Oerter bestimmen, oder indem wir z. B. die Höhe eines Berges berechnen, der uns von verschiedenen Standpunkten eine ganz verschiedene Höhe zu haben scheint, indem wir einen für alle der Höhe nach gleichen Standpunkt, das Niveau des Meeres, als den Ausgangspunkt setzen, über welchem die Erhebung stattfindet. Kurz, die zunächst unmittelbar von unserem Standpunkt aus gewonnene Anschauung von Raumverhältnissen auf Grund der Localzeichen vermögen wir dadurch zu berichtigen, dass wir von unserer Stellung nachträglich absehen und die Verhältnisse der Objecte zu einander fixiren. Das Mittel dazu, unsere Anschauung nach dieser Seite hin zu corrigiren, ist unsere Fähigkeit, uns an die Stelle der Anschauungsobjecte in unserer Raumanschauung zu versetzen und von da aus mit Hülfe der Mathematik die Verhältnisse zu anderen Objecten zu bestimmen. So vermögen wir in unserer Raumanschauung die räumlichen Verhältnisse der Anschauungsobjecte von unserem räumlichen Standpunkte abgesehen.

zu bestimmen. Wenn wir so unsere subjective Stellung paralysirt und die Ortsverhältnisse der Anschauungsobjecte von ihrem Standpunkt aus gleichsam zurechtgestellt haben, so können wir auch annehmen, dass diese richtige Anschauung der Raumverhältnisse der Lage der Dinge entspricht.

Fassen wir zusammen, so ergiebt sich: Die Art, wie wir die Eindrücke den Localzeichen entsprechend in unserer Raumanschauung ordnen, ist nothwendigerweise durch unser realräumliches Verhältniss zu den Dingen bestimmt, falls es objective reale räumliche Verhältnisse giebt. Indem wir den Dingen mit Hülfe der Localzeichen feste Orte in unserer Raumanschauung anweisen, haben wir ein Abbild der objectiven Verhältnisse, freilich zunächst von unserem subjectiven Standpunkte aus. Indem es uns aber gelingt, uns an den Ort zu versetzen,*) welchen ein Anschauungsobject einnimmt, und von da aus die örtlichen Beziehungen desselben zu überschauen, vermögen wir unseren subjectiven Standpunkt zu paralysiren. Denn wenn unsere Raumanschauung die Raumverhältnisse der Dinge wirklich abspiegeln kann, so muss auch, wenn man sich an einen bestimmten Ort dieser Anschauung versetzt und von da die Raumverhältnisse der Anschauungsobjecte den mathematischen Gesetzen entsprechend betrachtet, hiemit ein Abbild der wahren örtlichen Verhältnisse des entsprechenden Dinges gegeben sein. Mit alle dem ist selbstverständlich nicht gesagt, dass der Raum, sofern er die Form der Beziehung der realen Dinge ist, über die Relativität hinauskomme; er ist eben nur die Form der Beziehung endlicher Dinge zu einander.

Anmerkung. Eine Frage, welche eigentlich nicht hieher gehört, weil sie nicht erkenntnisstheoretisch ist, die aber doch für uns sehr wichtig ist, soll noch berührt werden. Wenn wir nemlich nicht die wirklichen Dinge im wirklichen Raum, sondern nur ihre Abbilder schauen, so mag das, da diese Bilder adäquat sind, für unser Erkennen genügen. Anders aber ist es mit dem Handeln. Soll ich auf meine Abbilder der Dinge handeln? Dann ist mein Handeln umsomehr Schein, als die objective Existenz von Dingen angenommen wurde.

*) Die Fähigkeit uns an einen beliebigen Ort im Raume zu versetzen, ohne unsern Standort zu verlassen, beruht auf unserer Doppelseitigkeit, vermöge deren wir nach aussen in real räumliche Verhältnisse eingehen, nach innen unräumlich sind. Das Nähere gehört in die Methaphysik.

Nicht die Abbilder der Dinge, sondern die Dinge sollen durch das Handeln verändert werden. Diese Frage ist zwar metaphysisch. Allein soviel ist doch auch hier zu zeigen, was unsere Erkenntnisstheorie für diese Frage zu leisten vermag. Da ist nun zuvörderst daran zu erinnern, dass die Voraussetzung für die bis jetzt vorgetragene Ansicht, die ist, dass das Subject selbst von den Dingen beeinflusst wird und zu ihnen im räumlichen Verhältniss steht. Es ist also nicht ausgeschlossen, sondern sehr wohl möglich, dass wie die Dinge auf das Subject, so auch das Subject auf die Dinge wirken könne. Das ist sogar durch die Erkenntnisstheorie prognosticirt. Die Schwierigkeit, welche übrig bleibt, bezieht sich also nicht auf das Dass, sondern auf das Wie dieses Wirkens. Denn mit Recht nimmt man an, und populär geredet, der Augenschein lehrt es, dass dieses Wirken durch die Erkenntniss bedingt sei. Alle unsere Thaten in der Sinnenwelt sind durch Vorstellungen bestimmt, welche wir von den sinnlichen Objecten haben und denen gemäss wir dieselben behandeln. Wenn wir nun aber nur Abbilder von der wirklichen Welt erkennen, wie können wir auf bestimmte ausser uns befindliche Objecte wirken? Der absolute Idealismus des älteren Fichte vermochte nichts anderes zu sagen als: wenn ich handle, so müssen meine Bilder, welche die Dinge sind, für Realitäten gelten. Lotze,*) der zwar eine intelligible Ordnung der Dinge anerkannte, aber Raum und Zeit für subjectiv erklärte, vermochte nichts Anderes zu sagen als: unser Handeln ist nur Wollen. Dass dieses Wollen Erfolg hat, ist in letzter Instanz durch die Thätigkeit des Absoluten bedingt, welches durch alle geistähnliche Wesen als durch seine Zustände hindurchwirkt; und im Mechanismus, der Form, in der wir den Zusammenhang der Dinge anschauen, war es höchstens möglich wie im subjectiven Spiegelbild zu erkennen, was unser Wollen für Folgen gehabt habe. So ist aber das Subjekt isolirt wie eine Monade, und das ist einseitig intellectualistisch. Dasselbe aber scheint nun auch von der Ansicht zu gelten, welche oben dargestellt ist. Zwar ist ein Einwirken auf die Dinge möglich, aber das Wie ist auch hier nicht zu bestimmen, da wir auf blosse Abbilder der Wirklichkeit nicht handeln können. Indess ist Folgendes zu beachten: Wenn ich auf ein bestimmtes Ding handeln will, so habe ich zwar nur ein Abbild von demselben; aber dieses Abbild, welches ich — durch meine leibliche Organisation vermittelt, — habe, geht hervor aus einer realen Affection des Objects, dessen Lage ich vermöge der Localzeichen, die von ihm ausgehen, in die Anschauung objectivirt habe. So ist es doch möglich, dass ich durch dieselbe Affection und dasselbe Localzeichen, welches mir seine Objectivation im Raume möglich macht, auch darüber orientirt bin, welche Richtung und welche Art der Reaction auf das betreffende Object, durch meine leibliche Organisation vermittelt, ich vorzunehmen habe. Wäre ich nicht selbst in den realen Zusammenhang hineingestellt, so wäre das natürlich unmöglich.

Ja noch mehr: eben dadurch, dass ich das Abbild habe, bin ich im

*) Vgl. Lotze, Grundzüge der Metaphysik S. 43. 44. Mikrokosmus III, 481 f. 502 f. 590 f. In der praktischen Philosophie tritt das Eigenthümliche dieser Ansicht mehr zurück. Vgl. S. 32 f.

Stande, mir ein Bild davon zu machen, welche Veränderungen ich an dem Objecte selbst haben will. Zwar das Abbild selbst unmittelbar zu verändern, vermag ich nicht; wäre das möglich, so würde die Erkenntniss selbst der Willkür ausgesetzt sein; die Art, wie ich es objectivire, ist wie oben gezeigt wurde, durch einen psychologischen Zwang bedingt; aber von diesem Abbild kann ich mir eine Vorstellung machen — wie unten gezeigt wird — und diese Vorstellung kann ich modificiren und dann mit dem Anschauungsbild vergleichen und so ein Bild zunächst von der Veränderung hervorbringen, die ich beabsichtige. Da nun das Subject ebenso auf die Dinge wirkt, wie diese auf das Subject, und da die Art, wie es auf sie wirkt, von seinen inneren Zuständen abhängig ist, so wird, da die Intelligenz den Willen beeinflusst, die Richtung der Thätigkeit dahin gehen, die vorgestellte Veränderung an dem dem Anschauungsobject zu Grunde liegenden Dinge hervorzubringen. Da das Subject nun aber durch die Affectionen, welche es von dem Dinge als Empfindungen erfährt, sowie durch die Localzeichen über die Richtung und Art seiner Thätigkeit orientirt ist, so kann es auch die vorgestellte Veränderung in demselben hervorbringen. Dass diese Wirkungen durch die leibliche Organisation vermittelt, also zunächst Veränderungen in ihr sind, erscheint ebenso selbstverständlich als es geheimnissvoll ist. Das Nähere gehört in die Metaphysik*) und Psychologie.

Die populäre Auffassung ist die, dass wir auf das Object, das wir wahrnehmen, wirken, wie das Object auf uns wirkt. Wahr daran ist dies, dass das Object es ist, welches ein adäquates Bild von ihm zu schaffen uns ermöglicht, und dass wir eben daher, ungenau geredet, unsere Bilder der Dinge für sie selbst nehmen können. Denn diese Bilder sind ihre Einwirkung auf uns, und was wir durch unsere Thätigkeit hinzuthun, ist doch alles dem Wesen der Dinge entsprechend, sowohl unsere Synthesis als unsere Anschauung der Raumverhältnisse. Wenn aber die Dinge uns gegenüber irgend welche Selbstständigkeit behaupten sollen, so kann unsere Erkenntniss doch nur die Art betreffen, wie sie sich uns, wenn auch adäquat darstellen. Andererseits giebt die Erkenntniss gerade die Möglichkeit auf die Dinge in bestimmter Weise zurückzuwirken, da, wie sie zu uns, so wir zu ihnen in Beziehung stehen und unsere Rückwirkung auf sie durch das Bild, das wir uns von ihnen machen, verbunden mit der Vorstellung der Veränderung, die wir auf sie hervorbringen wollen, bestimmt ist. Und von unserer Einwirkung auf das Object empfangen wir durch seine Rückwirkung auf uns sofort wieder Kunde, durch die Veränderungen des Bildes, das es in uns hervorbringt.**)

Wenn wir indes bloss bei der räumlichen Anschauung stehen bleiben, so ist es zwar möglich, die Dinge in ihrem Nebeneinander anzuschauen und in ihren Beziehungen zu einander; aber nicht

*) Vgl. unten Kapitel 20: das Verhältniss von Geist und Natur.

**) Zeller, a. a. O. III., S. 266—268 führt mit vollem Rechte aus, dass die Wahrnehmung erwarteter Erfolge oder unerwarteter Misserfolge unserer Handlungen ein Beweis für die Realität der Aussenwelt sei.

bloss ein Nebeneinander, sondern auch ein Nacheinander nehmen wir wahr. Es bleibt also noch übrig, die Zeit zu betrachten.

Hier sei noch auf einige Schwierigkeiten, welche die Raumanschauung für sich enthält, hingewiesen. Wir hatten oben gesagt, im Raume erscheine die Beziehung der Dinge durch die Continuität, das Neben- oder Aussereinander der Dinge durch die Getheiltheit des Raumes. Aber die Continuität scheint das Neben- und Aussereinander aufzuheben und umgekehrt. Ebenso haben wir gesagt, von einem objectiven Raume könne nicht die Rede sein, der für sich sei. Erst durch die Beziehung der Dinge entstehe das objective Raumverhältniss. Allein da entsteht die Frage, wie können an sich unräumliche Dinge Raum erzeugen? oder wenn man das nicht annehmen will, wie will man dann die Dinge als räumlich bestimmt annehmen, wenn man nicht sie im Raum befindlich ansieht, also einen für sich seienden objectiven Raum anerkennt, in dem die Dinge sind, der doch verworfen wurde? Dass mit diesen Schwierigkeiten Auffassungen des naturwissenschaftlichen Atombegriffs zusammenhängen, welche ihn als widerspruchsvoll erscheinen lassen, sei nur angedeutet. Ich werde darauf in dem metaphysischen Theile zurückkommen.

Dass jedenfalls der Raumanschauung die Zeitanschauung als Ergänzung dient, geht schon daraus hervor, dass alle innere Erfahrung sich in dem Raum nicht anschauen lässt; um diese irgendwie anschaulich ordnen zu können, ist der Raum ungenügend. So ist auch nach dieser Seite die Zeitanschauung ergänzend.

b. Die Zeit.

Zunächst gilt für die Zeit, was in Bezug auf den Raum ausgeführt wurde, nicht minder. Wenn sie uns auch erst als Zeit später zum Bewusstsein kommt, so kann sie desshalb doch eine ursprüngliche Anschauungsform des Geistes sein. Auch die Zeit ist ferner kein Begriff, sondern Anschauung, weil von ihr ganz dasselbe gilt, was oben vom Raume in dieser Hinsicht ausgesagt wurde. Ebenso gilt auch das für die Zeit, dass kein Mensch die Zeit in abstracto inne werden kann, sondern nur in Verbindung mit einem Inhalt. Auch die Zeitanschauung ist dem-

nach als eine psychologische Thatsache anzuerkennen und nicht absolut apriorisch. Aber ebenso ist auch sie eine über den jeweiligen Inhalt übergreifende Form, welche an sich gegen den concreten Inhalt gleichgültig ist und welche doch nicht als blosse Abstraction gefasst werden kann. Ein Abstractum*) ist sie desshalb nicht, weil kein Mensch, der nicht die Anschauung davon hat, weiss, was Zeit ist. Sie ist so gut wie der Raum eine Form, in welcher der Erfahrungsinhalt geordnet erscheint, nicht begrifflich, sondern anschaulich. Auch darin ist die Zeitform von der Raumform durchaus nicht verschieden, dass sie in Verbindung mit Zeitinhalt angeschaut continuirlich und getheilt zugleich ist. In der Zeit kann nur ein sich Veränderndes angeschaut werden, das entweder sich selbst theilweise gleichbleibt, oder in Verbindung mit einem Gleichbleibenden geschaut wird. Darin ist aber Beides enthalten, ein Continuum und eine Theilung. Das Continuirliche ist mit dem sich Gleichbleibenden verbunden, mit dem Veränderlichen sind die Zeittheile gegeben, das Vorher und Nachher. Aber die Zeittheile stellen sich nicht als abgerissen dar, sondern selbst untereinander als continuirlich. Die Theile begrenzen sich gegenseitig; die Grenze aber ist zugleich mit dem sich Verändernden eine gleichsam fortrückende. Die fortrückende Grenze zwischen den Zeittheilen ist die Gegenwart, welche beständig im Schwinden begriffen ist, soweit Veränderung da ist. Diesseits und Jenseits der Grenze ist Vergangenheit und Zukunft, die aber nur mit Hülfe des Veränderlichen angeschaut werden können, sofern ein Inhalt da ist, der wechselt auf Grund eines Gleichbleidenden. Wo das Gleichbleibende fehlt, fehlt das Continuum. Ohne Continuum aber könnten auch die Grenze und die Zeittheile nicht zum Bewusstsein kommen. Da wären nur Zeitatome da, aber keine Zeit, weil keine Veränderung zum Bewusstsein kommen könnte, wenn gar nichts Gleichbleibendes da wäre. Ebensowenig würde ohne alle Veränderung Zeit zum Bewusstsein kommen.

Dies führt uns aber auf die Differenz der Zeitanschaung von der Raumanschauung. Man sagt: die Zeit hat nur Eine

*) Wie H. Spencer meint, a. a. O. S. 161 f. Vgl. übrigens die sehr lesenswerthen Erörterungen von Liebmann über die Zeit a. a. O. S. 87—112.

Dimension und vergegenwärtigt sich dieselbe in einer geraden Linie, während unsere Raumanschauung drei Dimensionen hat. Dies klingt zunächst völlig räthselhaft und zwar desshalb, weil man sich da die Zeitanschauung durch die Raumanschauung verdeutlicht. Natürlich ist das nicht so gemeint, dass die Zeit selbst sich als ein Theil der Raumanschauung begreifen liesse. Vielmehr ist die Dimension der Zeit andersartig als die räumliche. Wir stellen sie uns auch nicht vor als eine fertige Linie, sondern als eine fortlaufende, d. h. sich verlängernde Linie, oder noch besser als einen in gerader Linie sich bewegenden Punkt. Wir objectiviren und fixiren in der Raumanschauung den Verlauf der Zeit. Aber was hat das zu bedeuten, dass die Zeitanschauung nur Eine Dimension hat? Wozu bedarf es neben einer dreidimensionalen Raumanschauung noch einer eindimensionalen Zeitanschauung? Im Raume schauen wir die Dinge in ihrem Nebeneinander, in ihrem Aufeinanderbezogensein an. Der Empfindungsgehalt wird in den Raum objectivirt, als objective Gestalten angeschaut. Allein damit ist immer nur eine Anschauung von Objecten in ihrem Verhältniss zu einander gegeben, ihrem Nebeneinander. Darin ist freilich sowohl ihre Beziehung als ihr Aussereinander angeschaut, aber nicht ihre Selbstständigkeit; nicht das Object für sich wird angeschaut, sondern nur in seinem Verhältniss zu Anderem. Niemals kommt ein Object im Raum in seinem Fürsichsein als solchem zur Anschauung. Das aber ist in der Zeitanschauung zunächst wenigstens bei uns selbst der Fall. In der Zeit schauen wir uns als beharrliche und zugleich mit veränderlichen Zuständen behaftete Subjecte an, was nicht der Fall wäre, wenn wir immer in dem gleichen Zustand verharren würden, ebensowenig, wenn wir nicht doch in gewisser Hinsicht dieselben blieben, endlich auch dann nicht, wenn wir nicht im Stande wären unsere verschiedenen Zustände als verschiedene auf Grund der Vergleichung zu erkennen. Wir schauen uns somit in der Zeit an, indem wir uns selbst als continuirlich und doch als in wechselnden Zuständen befindlich anschauen. Hieraus erhellt nun, dass die Zeit diejenige Anschauungsform ist, in welcher wir unseres Fürunsseins als eines gleichbleibenden und zugleich wechselnden inne werden.

Im Raume schauen wir das Nebeneinander oder die Beziehung der Objecte zu einander an; in der Zeit schauen wir zunächst uns selbst in unserem Fürunssein an. An sich sind wir nun ausser Stande, etwas Anderes in seinem Fürsichsein anzuschauen als uns selbst; denn wir können es immer nur anschauen in seinem Verhältniss nach aussen — zu Anderem — und wären wir selbst dieses Andere, das sich von dem Object afficirt fühlt; daher schauen wir es als Nebeneinander im Raum an; uns selbst aber, alle Vorgänge in unserem Inneren schauen wir nur in der Form der Zeit an. Auch da ist das Continuirliche und die Zeittheile unmittelbar verbunden. Das Continuirliche, Gleichbleibende greift über die Veränderungen über. So erscheint das Subject als das Dauernde, Beharrliche gegenüber seinen wechselnden Zuständen und indem es sich so anschaut, schaut es sich als in der Zeit befindlich an. Es ist hienach deutlich, dass hier das Object, welches angeschaut wird, das fürsichseiende Subject selbst ist in seinem Verhältnisse zu seinen Zuständen.

Wenn wir nun aber die anderen Objecte in ihrem Fürsichsein nicht unmittelbar anschauen können, weil wir das Innere der Objecte in seinem Fürsichsein nicht anschauen können, warum betrachten wir doch alle Objecte als in der Zeit befindlich? Jedenfalls ist diese Betrachtung eine Ergänzung zu der räumlichen, welche die Dinge nur in ihrer Beziehung zu einander anschaut. Denn wenn wir nun auch die inneren Zustände der Objecte nicht anschauen können, so vollziehen wir doch in der Zeitanschauung eine ergänzende Betrachtung. Wir betrachten nemlich die Objecte in Analogie mit uns. Wir schauen sie als beharrliche Wesen an, welche wechselnde Zustände haben. Als diese wechselnden Zustände erscheinen die wechselnden Beziehungen zu anderen Objecten, welche unter dem Gesichtspunkte der Beharrlichkeit der Objecte zugleich als deren Zustände angesehen werden. Sofern dagegen die Objecte constante Eindrücke hervorrufen, schauen wir sie als beharrlich an. So wird es durch die Zeitanschauung erst möglich, die Objecte zu fixiren in ihrem Fürsichsein, d. h. als beharrliche. In unserer Anschauung ist ein Doppeltes; räumlich angesehen, erscheint das Object in seiner Beziehung zu Anderem. Zeitlich dagegen erscheint das

Object als fürsich seiend, beharrlich und mit bleibenden oder wechselnden Zuständen. Dasselbe Empfindungsmaterial wird also doppelt angeschaut, im Raum als Objecte, die zu einander in Beziehung stehen, in der Zeit als fürsichseiende Objecte, welche ein beharrliches Wesen neben wechselnden Zuständen haben. Beides schliesst sich nicht aus. Denn das Fürsichseiende steht zugleich in Beziehungen und das in Beziehung Stehende ist zugleich für sich.

Gegen diese Auffassungsweise könnte man einwenden, dass doch vielmehr das im Raum Befindliche den Eindruck des Constanten mache, das Zeitliche dagegen dem Flusse der Zeit unterworfen scheine. Indess ist das eine Täuschung. Bei der Raumanschauung wird eben gar nichts als das Nebeneinander in Betracht gezogen. Da ist also weder von Beharrlichkeit noch von Wechsel die Rede. Weil aber nicht von Wechsel die Rede ist, meint man leicht, in der Raumanschauung habe man Anschauung von Beharrlichem. Bei der Zeitanschauung dagegen kommt der Wechsel in Betracht, aber mit ihm zugleich die Dauer, continuirliche und getheilte Zeit. Wollte man aber sagen, dass in der Zeit durchaus nicht das Beharrliche angeschaut werde, dass vielmehr die mannigfachsten Gegenstände nacheinander das Bewusstsein erfüllen können, ebenso die mannigfachsten Bewegungen, dass also die Folge*) der Dinge das Wesentliche in der zeitlichen Anschauung sei, so kommt das Nacheinander doch nur zur Anschauung auf Grund eines Beharrlichen, sei nun dieses Beharrliche das Subject, das verschiedene Zustände seines Afficirtseins als einander folgende der Zeitanschauung einordnet, sei dies Beharrliche wie bei der Bewegung ein Object, dessen räumliche Orte gewechselt werden, damit seine Beziehungen, ohne dass es selbst sich im Wesentlichen änderte, oder ein Object, dessen Beziehungen sich ändern, und das desshalb in der Zeit als ein Fürsichseiendes mit wechselnden Zuständen angeschaut wird. Wo aber das Beharrliche gänzlich fehlen würde, da würde für uns auch kein zeitlicher Eindruck sein. Wenn wir sagen, die Zeit sei die Anschauungsform für das Fürsichsein, so ist damit auch keineswegs gemeint,

*) Wie Leibnitz meint. ed. Erdmann, Pag. 752.

dass nur das Beharrliche in ihr angeschaut werde, sondern nur dies, dass die wechselnden Eindrücke immer mit einem Beharrlichen zusammen geschaut werden, als dessen Zustände sie erscheinen. Oder: in der Zeitanschauung werden die wechselnden Verhältnisse als wechselnde Zustände beharrlicher Objecte angeschaut.

Wenn wir endlich noch die Frage stellen, ob die Zeitanschauung objective Bedeutung habe, so wird man schon insofern dieselbe anerkennen müssen, als das Subject die Zustände, die es erlebt, in dieser Form anschaut; es selbst erfährt den Wechsel als Realität auf Grund seiner beharrlichen Einheit. Zwar nicht als objective für sich seiende Macht existirt sie, sondern als die Form des Fürsichseins theilweise wandelbarer Wesen. Dass nun auch die Aussendinge ähnlich Zeit erzeugen, kann nur insofern behauptet werden, als man ihnen ein Fürsichsein zuschreiben muss. Dieses Fürsichsein wird dadurch wahrscheinlich, dass wir constante Wirkungen in dauernden Empfindungen oder constanten Empfindungscomplexen haben. Andererseits aber nehmen wir an den letzteren doch Veränderungen wahr, indem bestimmte Empfindungen durch andere ersetzt sind. Dass wir nun Alle in gleicher Weise an demselben Empfindungscomplexe die Aenderung inne werden, die doch bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der Eindrücke subjectiv angesehen zufällig ist, kann kaum auf subjective Weise erklärt werden, sondern weist auf Wandelungen im Objecte, welche die veränderten Empfindungen hervorrufen. Dann aber wird auch von den sich ändernden Objecten zugleich Zeitdifferenz hervorgebracht. Es ist das hier um so eher anzuerkennen, als wir Analoges an uns selbst erfahren. Daher die reine Idealität der Zeit anzunehmen uns noch schwerer fällt als die des Raumes. Denn man müsste beweisen können, dass die Aenderungen, die wir an uns selbst erfahren, in Wahrheit keine Aenderungen seien, sondern zeitlose Zustände, während wir doch ihr Auftauchen und Verschwinden wahrnehmen. Der grösseste Theil des Geisteslebens verliefe so in Täuschung.*)

*) Oder wollte man sagen: unser endliches Bewusstsein könne nicht alle seine Zustände auf einmal überschauen; so entstehe für dasselbe der Schein der Zeit, während in Wahrheit nur wir die an sich zeitlosen Zustände nach

Auch hier sei noch eine ähnliche Schwierigkeit erwähnt, wie wir sie beim Raume fanden. Wie es nämlich dort schien, dass wir immer nur die Stellung der Dinge zu einander kennen, welche sie von unserem Standpunkte aus haben, so könnte man auch hier — und zwar mit noch gewichtigeren Gründen — behaupten, dass für die Zeitordnung unser subjectiver Massstab massgebend sei. Die Art, wie wir das Vor- und Nacheinander ordnen, könne sich nur darauf beziehen, wie wir die Reihenfolge der Veränderungen in unseren Empfindungen wahrnehmen. Aber diese Reihenfolge sei nicht die objective. Es sei für das Verhältniss der Dinge zu einander vollkommen zufällig, in welcher Reihenfolge unsere Empfindungen auftreten. Dadurch werde nur die Reihenfolge der Wirkung der Objecte auf uns bestimmt. Veränderungen, die in der Welt längst vorgegangen seien, können sehr spät in unser Bewusstsein treten. Offenbar bleibt dieser subjective Standpunkt in seinem vollen Rechte. Es fragt sich aber, ob wir nicht doch auch hier im Stande sind, ihn zu paralysiren. Der Anlass dazu wird uns durch die Beobachtung zu Teil, dass es eine Zeit gab, ehe wir Bewusstsein hatten, dass wir also genöthigt sind, die Zeit über unsere eigene bewusste Existenzweise hinaus auszudehnen, und zwar geschieht das, indem uns von einem mannigfaltigen Inhalt vor unserer bewussten Existenz Kunde wird. Wir sind da genöthigt eine Menge von Dingen, die nicht unsere Erlebnisse sind, in der Zeitfolge unterzubringen, und indem wir nach dieser Seite hin keine Grenze setzen können, entsteht uns zugleich die Vorstellung einer unendlichen, Zeit d. h. einer mit allem möglichen — uns nur noch unbekannten Inhalt a parte ante auszufüllenden Zeit. In dieser Hinsicht gilt das oben in Bezug auf den Raum Gesagte. Die objective Zeit geht nur soweit zurück als Dinge da sind, welche

einander wahrnehmen, so würde auch das sich nicht durchführen lassen. Denn damit wäre doch zugegeben, dass unser Bewusstsein die Form der Zeit nicht entbehren könnte. Man müsste annehmen, alle Zustände des Subjects seien thatsächlich da, aber kommen nur nacheinander zum Bewusstsein. Allein würde man da nicht doch einen Wechsel im Bewusstsein haben? Sofern aber die Zustände des Bewusstseins auch Zustände des Subjects sind, wäre doch ein Wechsel im Subject da, also auch Zeit.

im Wesen sich gleichbleibend ihre Zustände ändern. Unsere mangelhafte Kenntniss aber muss gleichsam eine leere Stelle lassen für noch zu entdeckende Dinge, welche dem Zeitverlauf angehören. Dasselbe gilt auch in Bezug auf die Zukunft, was nicht nöthig ist, weiter auszuführen. So sind wir in den Stand gesetzt, über unsere subjective Zeitreihe, die Reihe unserer Erlebnisse, hinauszugehen und hierdurch wird uns deutlich, dass die Zeitreihe unserer Erlebnisse von der Zeitreihe der Dinge verschieden sei.

Wir vermögen nun aber auch die Zeitreihe unserer Welteindrücke *in concreto* darauf hin zu prüfen, ob sie der Zeitreihe der Veränderungen der Dinge entsprechen, mit Hülfe der Raumanschauung. Folgendes Beispiel möge dies zeigen. Ich habe einen bestimmten Eindruck, den ich an einem bestimmten Orte anschaue; ich empfinde darauf einen andern Eindruck, den ich an einen andern Ort verlege. Beide finden in meinem Bewusstsein nach einander statt. Hienach könnte in mir die Meinung entstehen, der erste Vorgang gehe nicht bloss in meinem Bewusstsein, sondern auch sachlich dem zweiten voran. Indem ich nun aber den ersten Eindruck, nachdem ich den zweiten gehabt habe, unverändert wieder empfange und wieder an denselben Ort zu legen genöthigt bin, erfahre ich damit, dass das erste Object während meines zweiten Eindrucks thatsächlich keine Veränderung erfahren hat; dasselbe nehme ich von dem zweiten Objecte wahr. Ich entnehme daraus, dass ich ebenso die Ordnung der Beobachtung umkehren könnte, dass das Nacheinander nur subjective Zeitfolge ist, während die Objecte gleichzeitig sind. Dadurch wird aber durchaus nicht aufgehoben, dass die Reihenfolge der Empfindungen im Subject die oben bezeichnete ist.

Es handelt sich hiebei zunächst um die Reihenfolge der Empfindungen von Objecten. Da aber das Innenleben für sich das Gebiet der Vorstellungen und des Denkens betrifft und hier auch überall Zeitfolge in Betracht kommt, so sei in Bezug darauf nur kurz bemerkt, dass auch hier selbstverständlich die Reihenfolge unserer Vorstellungen sich nicht deckt mit der Reihenfolge des vorgestellten Inhalts. In Bezug hierauf gilt nun dasselbe, was im

Raumgebiete. Wir sind im Stande, uns an jede beliebige Stelle des Zeitlaufs zu versetzen, von der Zeitfolge unserer Vorstellungen abzusehen. Wir vermögen z. B., wenn wir als Inhalt unserer Vorstellungen den Verlauf einer geschichtlichen Entwickelung setzen, völlig davon abzusehen, ob wir zuerst von dem Ende oder dem Anfang derselben etwas erfahren haben. Wir versetzen uns vielmehr an eine Stelle unseres vorgestellten Inhalts und fragen, wie, von hier aus angesehen, die Zeitordnung dieses gesammten Vorstellungsgebiets zu ordnen sei, ob das von uns zunächst ins Auge gefasste Factum in der Zeitfolge früher oder später als andere Facta oder gleichzeitig mit ihnen sei. Was uns in diesem Gebiete theils bewusst, theils unbewusst bei Feststellung der zeitlichen Anordnung leitet, das ist die richtige Anwendung der Kategorieen der Causalität und Wechselwirkung.

Wenn wir die Objectivität der Zeit in gewisser Hinsicht behaupten, so ergiebt sich damit doch nur dies, dass die Zeit die Form sei, in welcher die Veränderung beharrlicher Dinge vor sich geht. Selbstverständlich giebt es so wenig eine absolute Zeit wie einen absoluten Raum. Sie ist nur die Form des Fürsichseins endlicher Dinge in ihren veränderlichen Zuständen und Beziehungen. Nicht an sich, sondern nur weil sie Formen der Dinge sind, haben Zeit und Raum eine objective Bedeutung.

Es erübrigt noch auf die Combination von Raum und Zeit und ihre gegenseitige Ergänzung zu blicken.

c. Raum und Zeit in ihrem gegenseitigen Verhältniss.

Wenn wir im Raum die Dinge in ihrem Nebeneinander, in ihrer Beziehung zu einander anschauen, dagegen in der Zeit in ihrem Fürsichsein als beharrlich mit ihren wechselnden Zuständen und Beziehungen wahrnehmen, so ergänzen sich auch wieder beide Betrachtungsweisen. Die Art dieser Ergänzung will ich noch an ein paar Punkten aufzeigen. Die zeitlichen Verhältnisse für sich kommen in Betracht in der Beobachtung des Subjects im Verhältniss zu seinen Zuständen. Hier ist es nun wohl möglich, im Allgemeinen die Reihenfolge der Empfindungen zu beobachten, den Wechsel der Lust- und Unlustgefühle u. dgl. Wenn man aber die Dauer der Eindrücke oder die verschiedene Stärke der-

selben messen will, so reicht dazu die Selbstanschauung in der Zeit nicht aus. Denn gesetzt, es gelänge einen einheitlichen Maasstab zu finden, der die Vorbedingung für alles Messen ist, eine zu Grunde zu legende Einheit, so würde man doch bei der blossen Zeitanschauung ausser Stande sein, in exacter Weise diesen Maasstab anzuwenden. Denn dazu gehörte Folgendes: Man müsste genau den Maasstab fixiren; man müsste ebenso genau die Empfindung nach ihrer Dauer oder Stärke fixiren, um dann mit dem Maasstabe als Einheit eine Messung der Dauer und der Stärke vorzunehmen. Allein das eben ist es, was unmöglich ist, wenn man in der Zeitanschauung stehen bleibt. Denn das ist ja das Charakteristische der Zeitanschauung, dass die Zustände wechseln. Das Beharrliche, an dem sie wechseln, kann aber zwar als Maasstab für das Vor- und Nacheinander, aber nicht als Einheit für die Messung benützt werden. Die Fixirung des Zustandes aber im Gedächtniss bleibt stets zu unbestimmt, um gemessen zu werden. Denn nur dann könnte man ihn genau fixiren, wenn man ihn genau beobachten könnte nach seiner Dauer oder Stärke, während man ihn hat. Aber da fehlt ja gerade diejenige Objectivirung, welche nothwendig wäre, um ihn zu messen. Denn ich empfinde nicht, wie vielmal der Maasstab in der Empfindung enthalten ist, sondern nur eine Empfindung in beliebiger Stärke und Dauer. Da ich diese Empfindung nun, während ich sie habe, nicht gleichsam seciren kann, so bleibt es immer im besten Fall bei einem mehr oder weniger unbestimmten Eindruck. Alles, was nur in der Zeit vor sich geht, entzieht sich desshalb einer exacten Messung.*) Kurz, ich müsste ein Mittel haben, um gleichzeitig die Einheit des Maasstabes und den zeitlichen Vorgang zu fixiren und letzteren mit ersterem zu vergleichen. Das aber wäre nur möglich, wenn ich beide im Raume fixiren könnte. Das Gleichzeitige kann als gleichzeitig nur im Raum angeschaut werden.

Daher kann es nur dann oder nur in dem Maasse gelingen, rein zeitliche Vorgänge psychologischer Art zu messen, als es

*) Damit hängt die Unbestimmtheit und Veränderlichkeit des Maasses der rein psychologischen Zeiteindrücke zusammen. Liebmann a. a. O. S. 98—102.

gelingt, dieselben auf die Raumanschauung zu übertragen. Ob dies möglich sei, zu untersuchen, gehört in die Psychologie.

Dagegen sei hier noch erwähnt, dass eine genaue Zeiteintheilung nur durch Combination mit der Raumanschauung möglich ist. Mit der Zeiteintheilung bezwecken wir ein Aehnliches, wie mit der Raumeintheilung in Raumfiguren für den Raum. Wir wollen die Vorgänge in ihrem zeitlichen Verhältniss zu einander genau ordnen und für die Dauer derselben einen Maasstab gewinnen. Dieser Maasstab muss eine constante Zeiteinheit sein. Da man nun leere Zeit gar nicht für sich fixiren, sondern höchstens als Grenze der erfüllten Zeit vorstellen kann, so muss eine Zeitfüllung, d. h. die bestimmte Dauer eines Vorgangs, als Einheit fixirt werden. Da ferner diese Dauer die Einheit sein soll, um an ihrer Länge die verschiedensten Vorgänge zu messen und um in ihrem Rahmen die Vorgänge in ihrer Reihenfolge zu fixiren und zu ordnen, so muss diese Einheit allgemein anwendbar sein. Sowohl die constante Gleichheit als die allgemeine Anwendbarkeit ist aber nur garantirt, wenn es gelingt, diese Dauer zugleich in räumlicher Form anzuschauen. Denn ich kann wohl ohne Zuziehung des Raumes den Anfang und das Ende eines Vorgangs wahrnehmen, also auch seine Dauer, weil ich mich als beharrlich und darum über die Dauer dieses Vorgangs, den ich als meinen Zustand wahrnehme, übergreifend wahrnehme. Aber ich kann die Dauer des Vorgangs nicht als genaue Einheit festhalten, wenn er vorüber ist. — Die Anwendbarkeit der Zeiteinheit aber fordert, dass sie als gleichzeitig mit den verschiedenen zu messenden und zu ordnenden Vorgängen angeschaut werde, also im Raum, da das Gleichzeitige nur im Raum angeschaut werden kann. Eine constante Zeiteinheit kann ich nur finden und festhalten, wenn ich die Dauer einer gegebenen periodischen räumlichen Veränderung eines Objects, welche gleichmässig verläuft, an der räumlichen Länge des inzwischen zurückgelegten Weges, z. B. die Dauer des Umlaufs der Erde um die Sonne an dem von der Erde zurückgelegten Wege fixire, oder die Dauer einer Stunde an dem Umlauf des Zeigers auf dem Zifferblatt der Uhr. Ich kann so der Dauer des Umlaufs, den räumlichen Umlauf selbst gewissermassen substituiren. Will ich

nun die Dauer eines Vorgangs messen, so muss ich ihn zu diesem räumlichen Umlauf in Beziehung setzen und die Gleichzeitigkeit beider constatiren. Bemerke ich z. B. das Aufhören des Vorgangs, so kann ich an der inzwischen vorgegangenen räumlichen Veränderung, z. B. des Zeigers der Uhr die Dauer desselben messen, weil mir die räumliche Veränderung eine ganz bestimmte Zeit repräsentirt.

Man muss indess hiebei im Auge behalten, dass Eine Voraussetzung gemacht wird, nämlich die Stetigkeit der räumlichen periodischen Veränderung und ihre Gleichmässigkeit. Diese ist uns nun in der Bewegung der Erde um die Sonne und in der Umdrehung der Erde um sich selbst annähernd gegeben und hierauf beruht unsere Zeiteintheilung nach Jahren, Tagen, Stunden u. s. w. Dass es kein absolutes Zeitmaass giebt, sondern dass unser Maassstab ein relativer ist, ergiebt sich eben daraus, dass wir eine constante Bewegung um einen festen Punkt brauchen. Dieser feste Punkt ist aber kein absoluter, sondern nur in Relation zu Anderen.

Wie die Zeitanschauung für sich in der Psychologie insofern zur Geltung kommt, als man es da nur mit der Seele und ihren Zuständen zu thun hat, und psychologische Messungen sich nur insoweit ausführen lassen, als man den Raum zuziehen und die Psychologie mit der Physiologie verbinden kann, und wie wir überhaupt nur bestimmte Zeitmaasse mit Hülfe des Raumes gewinnen können, so leistet auch wieder die zeitliche Anschauung der räumlichen Betrachtungsweise wesentliche Dienste. Die bloss räumliche Anschauung würde es uns unmöglich machen, an einem Objecte, das wir betrachten, das Wesentliche und das Zufällige zu unterscheiden; wir würden in ihr im besten Falle Empfindungscomplexe wahrnehmen. Ob aber die Verbindungen wesentliche, haltbare sind oder nur accidentelle, darüber kann uns die Raumanschauung nicht belehren. Wenn hingegen der in der Zeitanschauung gegebene Wechsel hinzukommt, so ist es möglich, diesen Unterschied wahrzunehmen und so wesentliche Eigenschaften der Dinge und zufällige Beziehungen zu unterscheiden. Denn diejenigen Eigenschaften, welche immer mit einem Object verbunden sind, sind zu unterscheiden von denen, welche vor-

übergehend mit demselben verbunden sind.*) Die Raumanschauung für sich zeigt uns die Objecte nur in ihrer Beziehung zu einander. So kommt man bei der Raumanschauung für sich oft nicht dazu, festzustellen, ob wir einem Anschauungsobject eine bestimmte Eigenthümlichkeit zuschreiben sollen, oder ob wir sie nur aus seiner Beziehung zu einem anderen Objecte ableiten sollen. Hier tritt nun die Zeitanschauung insoweit zunächst ergänzend ein, dass sie es möglich macht, zwischen dem, was immer mit einem Object verbunden ist, und seinen zufälligen Modificationen auf Grund wiederholter Wahrnehmungen zu unterscheiden und dem entsprechend das dauernde Beharrrliche als das Wesen eines Objects von seinen verschiedenen vorübergehenden Beziehungen zu trennen und dieses nach der Analogie von uns selbst auf das Fürsichsein desselben zurückzuführen. Jedoch dürfen wir nicht etwa denken, dass wir hiemit die Dinge selbst in ihrem Fürsichsein beobachtet haben. Denn die Art, wie wir sie wahrnehmen, beruht ja immer nur auf Empfindungen, also auf Einwirkungen der Dinge auf uns; auch nehmen wir im Raume das Fürsichsein als solches nicht wahr. Sondern mit Hülfe der Zeit gelingt es nur, dauernde Eigenthümlichkeiten wahrzunehmen, welche ein Object in allen Lagen kundthut, und von ihnen vorübergehende Beziehungen zu unterscheiden; aber damit erfassen wir in der Zeit doch das Object in seiner constanten Art sich zu äussern, welche wir dann nach Analogie mit uns auf das Fürsichsein des Dinges zurückführen, da wir von dieser constanten Wirkungsweise des Objectes annehmen, dass sie aus dem constanten Fürsichsein des Objects hervorgehe. So lässt sich nur, wenn wir Raum- und Zeitanschauung verbinden, aufrecht erhalten, dass der Gehalt unserer Empfindungen und die Art, wie wir ihn anordnen, ein adäquates Bild von der Aussenwelt gebe.

Kurz, wir sehen, dass Raum- und Zeitanschauung einander ergänzen. Das zeigt sich am eclatantesten bei derjenigen Grösse, welche in der mechanischen Naturwissenschaft die Hauptrolle

*) Hierauf beruht das Experiment, welches darauf ausgeht, die vorübergehenden Beziehungen der Dinge von ihren constanten Aeusserungen zu unterscheiden.

spielt, der Bewegung. Wollen wir die Bewegung richtig verstehen, so ist sie subjectiv betrachtet auf eine Combination von Raum- und Zeitanschauung zurückzuführen; wir versetzen in unbewusster Thätigkeit einen bestimmten Empfindungscomplex, den wir im Raum an einem besimmten Ort anschauen, an einen anderen; das aber geschieht nur mit Hülfe der Zeitanschauung. Die Betheiligung der Zeitanschauung bei der Bewegung zeigt sich in der verschiedenen Geschwindigkeit derselben. Bald vollzieht sich der Ortswechsel schneller, bald langsamer. Unsere Thätigkeit, welche in unserer Raumanschauung diese Veränderung vornimmt, ist aber so unbewusst, dass wir glauben, das Object selbt bewegt sich und zwar mit der und der Geschwindigkeit. Unsere subjective Anschauung der Bewegung beruht auf unserer unbewussten Thätigkeit, welche die Empfindungscomplexe in den Raum projicirt und zwar in verschiedener Zeit dieselben Complexe an verschiedene Stellen projicirt. Indess geschieht diese Projection mit solcher Nothwendigkeit, d. h. psychologischem Zwang und in solcher Exactheit und Gleichheit von Allen, dass dies sich nur erklären lässt, wenn auch hier ein Vorgang ausser uns abgespiegelt wird, der in der Raumanschauung auch angeschaut wird, als gienge er völlig unabhängig von uns vor sich. Wenn man die Bewegung bloss als subjective Anschauungsform ansieht, so ist der Naturwissenschaft als mechanischer, welche so grosse Erfolge aufzuweisen hat, ihr Object abgeschnitten. Denn in der That findet dann nirgends Bewegung statt; sie ist nur eine Anschauungsform, hinter welcher sich irgend ein unbekanntes X verbirgt. Wenn nun in der That die Bewegung nichts wäre als eine Weise unserer Anschauung, die aber trotzdem als mechanische reale Bewegung sich uns darstellt, so würde die gesammte mechanische Naturwissenschaft mit einem täuschenden Scheine sich abgeben. Wollte man aber die Frage einfach ablehnen, was an der Bewegung Reales sei, so würde man sich mit der Beobachtung der Bewegung begnügen. Man würde jede der Bewegung zu Grunde liegende Kraft als eine überflüssige Vorstellung ablehnen. Man müsste damit auch die Atomenlehre aufgeben, da diese lediglich einen Sinn hat, wenn das Atom etwas ist, das sich bewegt. Man würde nur Bewegungsatome,

wenn ich so sagen soll, noch anerkennen können, minima von Bewegungen. Aber hier verfiele man in den Fehler, lediglich Raumtheile übrig zu behalten, welche sich verschieben. Es bliebe als Rest, dass man unserer Anschauung zumuthete, bei sich verschiebenden Raumtheilen stehen zu bleiben, von denen aber jeder nur Durchgangspunkt der sich fortpflanzenden Bewegung, als solcher aber für sich nichts wäre. Das Ganze aber wäre, da man über das zu Grundeliegende nichts sagen will, und da die Einzelbewegungen nichts als Durchgangspunkte sind, nur eine Erscheinung unserer Anschauung, die einer Illusion gleichkäme. Hiermit hätte man denn freilich die Kraft eliminirt und die gesammte Natur in eine kraftlose Molluske verwandelt. Würde man noch dazu mit den Psychologisten diese kraftlose Natur als eine Erscheinung bezeichnen für — ein nicht existirendes Subject, so bliebe schliesslich das öde Nichts übrig.*) Wollte man alle dem aber ausweichen, so müsste man schliesslich die Bewegung oder ihre Vorstellung als eine Art selbstständiger Grösse betrachten. Die Bewegungen aber an sich ohne Bewegendes oder ihre Anschauung ohne Anschauendes zu einer Realität machen, würde doch gerade wieder eine Phantasterei sein, die an die vielgescholtene Metaphysik erinnerte, welche Abstracta als Realitäten behandelte.

Alle diese Consequenzen zieht man natürlich nicht, kümmert sich auch nicht um dieselben, wenn man thut als könnte man einfach bei der Bewegung als einer beobachteten Grösse stehen bleiben, den Begriff der Kraft eliminiren und Alles auf Bewegungsatome zurückführen, wodurch man die gesammte Welt in einen haltlosen Taumel versetzen würde.

Soll die Erscheinung der Bewegung einen Sinn haben, so werden wir ein Bewegendes vorstellen müssen, wie wir auch in der That nie in abstracto mit nur räumlicher Bewegung in unserer Anschauung zu thun haben. Vielmehr nehmen wir sich bewegende Dinge wahr, raumfüllende Grössen, aber nie blosse Raumatome. Wenn ich nun hiebei noch von den Kategorien absehe, so beruht diese Wahrnehmung darauf, dass wir in den

*) Ein metaphysisches Seitenstück zu dieser Theorie des Illusionismus wäre Mainländers Philosophie der Erlösung, nach welcher die aus dem sich auflösenden Absoluten übrigen individuellen Theile ebenfalls verduften.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Raum den Empfindungsgehalt den Localzeichen gemäss verlegen und auf Grund unseres Afficirtseins als eine uns fremde Objectivität anschauen — insofern mit Recht, als die Empfindungen durch Objecte hervorgerufen sind. Dem entspricht nun die Annahme vollkommen, dass die Veränderungen, welche wir als räumliche Bewegungen anschauen, zurückzuführen sind auf Veränderungen, welche in dem Verhältniss der Objecte zu einander eingetreten sind, deren Aufeinanderwirken in der Form der Zeit und des Raumes vor sich geht; diese Veränderungen machen sich in unseren mit Localzeichen verbundenen Empfindungen geltend, so dass wir sie nun mit Hülfe unserer Raum- und Zeitanschauung als Bewegungen anschauen.

Soll Bewegung auch in der objectiven Welt sein, so muss Raum und Zeit die Form ihres Wirkens sein. Räumlichkeit ist die Form des Aufeinanderwirkens der Dinge, oder die Form ihrer Wechselwirkung; die Zeit ist die Form, in welcher ihr Fürsichsein mit ihren wechselnden Zuständen vor sich geht. Bewegung kann nur sein, wenn die Fürsichseienden also in der Zeit beharrlichen Dinge ihr räumliches Verhältniss zu andern Dingen und insofern auch ihren Zustand ändern, eine zeitliche Aenderung die eben in räumlicher Form vor sich geht. Die Dinge haben ein Fürsichsein und stehen in Wechselwirkung. Keines ist ohne das Andere zu denken. Der Wechsel ihrer Zustände ist also auch Wechsel ihres Verhältnisses zu anderen Dingen und umgekehrt. Es sind also die relativ beharrlichen Dinge, welche ihr räumliches Verhältniss zu andern Dingen mit ihren Zuständen ändern, oder sich bewegen. Doch wir sind hier auf dem Wege zu metaphysischen Untersuchungen, die später wieder aufzunehmen sind.

Nur dies sei noch beigefügt, dass, wenn auch unserer Anschauung der Bewegung die Bewegung der Dinge entspricht, doch von einer absoluten Bewegung die Rede nicht sein kann, wie dieselbe auch nicht in das Gebiet der Wahrnehmung fällt. Denn immer ist sie die Form des Aufeinanderwirkens der Dinge, also ist sie immer relativ;*) sie ist immer ein Verhältniss der Dinge in

*) Einen absoluten Maasstab für die Bewegung giebt es nicht, weder für ihre Richtung noch für ihre Geschwindigkeit. Um die Richtung der Bewegung

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

zeitlich-räumlicher Form. Mag man also die Bewegung der Dinge auch in letzter Beziehung durch das Verhältniss zu irgend einem centralen Weltkörper geregelt denken, absolut ist sie nicht, da auch dieser nicht allein in absoluter Ruhe verharrt, da er auch wieder von den anderen Körpern in seiner räumlichen Stellung beeinflusst ist, und da wenigstens für unsere Anschauung, wie oben bemerkt, ein absoluter Abschluss der Erfahrung kaum je vorausgesetzt werden kann. Hingegen kann es wohl zusammengehörige Systeme der Bewegungen, d. h. der in räumlicher Form aufeinanderwirkenden Dinge geben, welche nur nicht als schlechthin abgeschlossen zu betrachten sind.*)

festzustellen, brauche ich einen festen Punkt. Dieser aber ist stets entweder willkürlich gewählt oder gegeben. Am ehesten scheint ein solcher fester Punkt der Mittelpunkt für ein ganzes Bewegungssystem zu sein, z. B. die Sonne. Aber auch er ist nur Mittelpunkt, sofern um ihn ein Bewegungssystem sich entfaltet, also nie absolut, sondern nur relativ, jedenfalls aber gegeben. Der Maasstab für die Geschwindigkeit der Bewegung ist aber ebenso nur ein relativer. Denn die Geschwindigkeit kann man nur messen an der Zeitdauer, welche nothwendig ist, um eine bestimmte Entfernung zurückzulegen, z. B. eine Meile in einer Secunde. Aber der Maasstab, um die Zeitdauer festzustellen, ist relativ (S. o. S. 94). Dazu kommt aber insbesondere dies: um die Geschwindigkeit der Bewegung festzustellen, muss ich die Zeitdauer feststellen für die Zurücklegung einer bestimmten Entfernung. Die Zeitdauer aber stelle ich fest an einer bestimmten Entfernung, welche zurückgelegt ist, z. B. vom Zeiger der Uhr. Es ist also hier ein Cirkel. Der ist nur zu heben, wenn uns ein gleichmässig sich Bewegendes als Maasstab gegeben ist, d. h. eine Grösse, welche periodisch in gleicher Zeit die gleiche Entfernung zurücklegt.

*) H. Spencer macht die Relativität der Bewegung nachdrücklich geltend und sucht zu zeigen, dass man schliesslich von einer festen Bewegungsrichtung nicht reden könne. Die Erde dreht sich um die Sonne und um sich selbst; ich fahre auf einem Schiff der Richtung der Erddrehung entgegengesetzt; ich gehe auf diesem Schiff wieder der Richtung der Fahrt entgegengesetzt u. s. w. Allein damit zeigt er doch nur dies, dass es innerhalb eines Systems der Bewegung wieder viele Richtungen giebt, oder ein mannigfaches Aufeinanderwirken der Dinge. Aber damit wird nicht aufgehoben, dass es bestimmte Systeme der Bewegung giebt. Denn in der That hat das Schiff doch Theil an der Bewegung der Erde und der auf ihm gehende Mensch an der Bewegung des Schiffes. Wenn L. Lange in den philosophischen Studien von Wundt, 1886 H. 4 S. 678 f., behauptet, es sei ebenso wahr, dass die Sonne sich um die Erde drehe, wie das umgekehrte, so erkennt er die Bewegung nur als in der subjectiven Vorstellung existirend an, sieht in ihr aber nicht die Form des Aufeinander-

Freilich haben wir von der Bewegung der Dinge keine Anschauung als in dem Bilde von ihr; aber mehr ist auch nicht nöthig, wenn das Abbild adäquat ist. Nur bei der Annahme, dass unser Bild nicht adäquat sei, wird man die Behauptung von einem dunklen Hintergrund, von einem Ding an sich aufstellen, von dem wir nichts wissen. Haben wir ein adäquates Bild, so sind wir durch dasselbe von der Aussenwelt unterrichtet und können unser Bewusstsein durch das Bild von der Aussenwelt bereichern, über das wir verfügen. Soll ein Erkennen zu Stande kommen, so können wir nicht bloss passiver Reflex des Dinges sein, sonst wissen wir nicht; aber auch das Ding kann nicht in uns aufgehen: sonst wissen wir nichts von der Welt, einem Object. Beide Male kann kein Wissen zu Stande kommen. Denn Wissen ist Wissen von dem Sein. Bei dem Postulat eines unbekannten Dinges an sich steht die Meinung im Hintergrund, wir könnten nur von dem wissen, was wir selbst sind oder was ein Theil von uns ist, daher sei das Object nur bekannt, soweit es in uns aufgehe; wir erkennen nur Erscheinungen. Ist aber das Object etwas für sich, und ebenso das erkennende Subject, so kann das Wissen nur ein Abbild von der Welt durch das Subject sein. Wäre es mehr, so wäre es eben kein Wissen von dem Sein;

wirkens der Dinge. Daher kommt er zu der Behauptung, es sei gleich wirklich, dass der Himmel sich um den Tanzenden drehe, wie das umgekehrte. Natürlich: Beides ist subjectiver Schein. Um nun nicht alles bei diesem Subjectivismus in haltlosen Taumel aufzulösen, meint er, es komme hierbei darauf an, die Bewegung in Beziehung zu setzen zu irgend einem Bezugskörper oder einem bloss vorgestellten Bezugssysteme, z. B. zu dem heliocentrischen Inertialsystem. Damit löst man aber in der That die ganze Mechanik in einen psychologischen Schein auf. „Bewegung ist Veränderung der Lage zu einem Bezugskörper." Wer verändert denn die Lage? Irgend eine psychologische Erscheinung? Wie kommt diese dazu, eine solche Veränderung hervorzurufen? Da er alle Beziehung auf Metaphysik ablehnt, so bleibt diese Frage dunkel und man operirt einfach mit einem psychologischen Schein, einer Illusion. Abgesehen von diesem Subjectivismus ist es vollkommen richtig, dass alle Bewegung, auch die reale relativ ist. Denn Raum und Zeit sind keine an sich existirenden absoluten Grössen, sondern nur die Formen des Aufeinanderwirkens der Dinge, nur dass dieses Wirken nicht von jedem Ding mit gleicher Energie geschieht und daraus eine Verschiedenheit der Bewegungsrichtung auch innerhalb eines gegebenen Bewegungssystems entsteht.

als das, als was ich das Object anschaue, als Object, muss es auch realen Bestand haben.

Wir haben gesehen, dass Raum und Zeit die Formen sind, in welchen der Erfahrungsinhalt wahrgenommen wird, Anschauungsformen, welche durch das Subject, das den Erfahrungsstoff zu ordnen hat, von diesem Inhalt losgelöst werden können, jedoch nicht so, dass dabei von allem Inhalt könnte abstrahirt werden, sondern in Bezug auf den Raum so, dass wir immer ein Etwas als Rauminhalt vor Augen haben, so dass die Grundformen und Verhältnisse desselben mit Hülfe mathematischer Phantasie ins Bewusstsein erhoben werden können, wobei die Continuirlichkeit und Theilbarkeit des Raumes gleicherweise hervortritt, jedoch letztere immer unter dem Übergewicht der ersten, da wir nie ein Raumbild für sich fixiren können, ohne zugleich das Jenseits seiner Grenzen als Fortsetzung des Raumes anzuschauen. Eine weitere Erwägung führte zu dem Resultat, dass der Raum zwar nicht als objective Grösse für sich angesehen werden könne, aber doch mit den Dingen, sofern dieselben aufeinander wirken, gegeben sei als die Form ihres Aufeinanderwirkens. Eben daher werden die mathematischen Gesetze für die Welt der Dinge Gültigkeit haben. Nur ist hier die formale Differenz zwischen dem subjectiven Bewusstsein und der objectiven Welt im Auge zu behalten, dass in der objectiven Welt die mathematischen Gesetze in der concretesten Form zur Geltung kommen und nicht für sich da sind, sondern nur an den Dingen, während auf der subjectiven Seite es möglich ist, die mathematischen Formen und Verhältnisse für sich zu fixiren und zwar deshalb, weil bei uns der Umfang der wirklichen Erfahrung sich nicht mit der möglichen Erfahrung deckt, daher auch die Formen als noch mit möglichem Inhalt ausfüllbar erscheinen. Die Art, wie sich die in der realen Welt vorhandenen räumlichen Formen und Verhältnisse dem Bewusstsein anzeigen, ist uns unbekannt, doch ist anzunehmen, dass durch irgendwelche Lokalzeichen uns kund wird, wie wir die Empfindungen und Empfindungscomplexe den objectiven Verhältnissen entsprechend im Raum zu ordnen haben. — Wenn in dem Raum das Aufeinanderwirken der Dinge vor sich geht und angeschaut wird, so in der Zeit

zunächst ihr Fürsichsein, d. h. ihre Beharrlichkeit in Verbindung mit wechselnden Zuständen. Der objective Charakter der Zeit offenbart sich im Subject, sofern dieses doch als eine Realität zu betrachten ist, indem sein Fürsichsein, die beharrliche Seite, und die veränderlichen Zustände der Zeitanschauung entsprechen und sie nothwendig machen. In Analogie mit uns schreiben wir den Dingen auch ein Fürsichsein zu und ordnen, je nachdem wir Veränderungen in den Empfindungscomplexen wahrnehmen, dieselben in den Zeitformen, haben aber anzunehmen, dass in den Objecten entsprechende Vorgänge vorhanden sind, welche auch in den Zeitformen vor sich gehen. Endlich haben wir gesehen, wie beide Anschauungsformen einander entsprechen, wie die Raumanschauung durch die Zeitanschauung ergänzt wird und umgekehrt, und wie in der Bewegung eine Vereinigung von Raum- und Zeitanschauung, Beziehung nach aussen und Fürsichsein gegeben sei, und wie die Bewegung ebenfalls nicht bloss in der subjectiven Anschauung bestehe, sondern einen objectiven Grund habe in den Verhältnissen der Dinge zu einander und zu ihren Zuständen. Kurz, es ergab sich auch hier: auf Grund der ursprünglichen Anlage für die Anschauungsformen von Raum und Zeit findet eine Synthesis, also eine zusammenfassende Thätigkeit statt, welche zugleich eo ipso den Charakter einer theilenden Thätigkeit hat. Es ist der Empfindungsgehalt, welcher auf Grund einer synthetischen Thätigkeit zu Complexen vereinigt in diese Formen eingeordnet wird nach mathematischen Gesetzen,*)

*) Neben den Raumformen kommt in der Mathematik die Zahl in Betracht. Man wird mit Baumann (die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik II, S. 668 f.) anerkennen müssen, dass man die Zahl nicht aus der Zeit erklären kann. Denn wenn auch die Zeit in ihrem Nacheinander sich in viele Theile theilen lässt, welche durch Zahl bestimmt werden könnten, so ist doch ebenso auch ohne Zeitfolge die Reihe der Zahlen zu denken. Es ist zwar wahr, dass um Zahlenoperationen vorzunehmen, innerlich auch die dazu erforderlichen Vorstellungen einen zeitlichen Verlauf nehmen. Allein das ist ebenso bei allem räumlichen Erkennen der Fall, überhaupt bei allem Erkennen und kein Charakteristikum der Zahl. Andererseits können wir die im Raum fixirten Grössen ebenso, sofern wir sie von einander unterscheiden, als Einheiten setzen und zählen. Wir können einen Complex als Einheit zusammenfassen, ebenso aber auch als Vielheit in seine Elemente zerlegen. So könnte man auf den Gedanken kommen, dass die Kategorieen der Einheit und Vielheit mit

und eine Aenderung der bisherigen Lage wird als Bewegung angeschaut. Allein ebenso haben wir gesehen, dass diesen subjectiven Vorgängen objective entsprechen, deren Abbild die subjectiven sind. Sind die subjectiven zusammengesetzt aus unmittelbarer Gegebenheit und Selbsthätigkeit, so sind wir angewiesen, die objectiven auf ein Aufeinanderwirken der Dinge zurückzuführen, das inneren Zuständen der Dinge entspricht, deren Wechsel theils der Grund, theils das Resultat des verschiedenen Aufeinanderwirkens ist, welches sich in objectiven Bewegungen offenbart, deren Abbild wir wahrnehmen.

Es wird nun aber niemals gelingen, einen sehr umfassenden Kreis von Empfindungen und Empfindungscomplexen auf einmal wahrzunehmen. Sollen wir die reiche Welt wirklich erkennen und nicht bloss bei einem verhältnissmässig geringen Umkreis

den Zahlen identisch seien. Allein auch das ist nicht der Fall. Denn die Zahleneinheit ist von der begrifflichen Einheit völlig verschieden. Jene fasst discrete Einheiten wieder unter eine Einheit zusammen, die wieder discret ist anderen Zahleinheiten gegenüber, diese fasst eine Reihe von Merkmalen zu einer Einheit zusammen, welche ein in sich abgerundetes Ganze ist. Fünf ist eine Einheit. Aber von der Einheit fünf Aepfel bleibt immer jeder für sich ein discreter Apfel. Hingegen ein Begriff mit fünf Merkmalen lässt nicht die fünf Merkmale discret bestehen, sondern fasst sie zu einer zusammengehörigen Gesammtheit, die ein Ganzes bildet, zusammen. Die Zahl ist nicht rein begrifflich, sondern ruht auf Anschauung. Während die geometrischen Formen continuirliche Theile des Raumes als Einheit bestimmen, an die aber immer eo ipso zugleich andere Theile des Raumes angrenzen, weil eben der Raum continuirlich ist, so fasst die Zahl die Theile von Raum und Zeit (respective ihrer Füllung) für sich ins Auge und ist die Anschauungsform dieser discreten Seite von Raum und Zeit. Dem entspricht es, dass in der Zahl getrennte Einheiten fixirt und combinirt werden. Das System der Zahlen aber wird auf Grund der Anschauung discreter Theile von Raum und Zeit (die wie gezeigt nie völlig leer vorgestellt werden können) durch eine ursprüngliche Synthesis a priori combinirt, ähnlich wie die Raumformen entstehen, nur mit dem Unterschied, dass während bei letzteren eine in die Anschauungsform eingehende continuirliche Synthesis anzunehmen war, hier die Aufgabe der Synthesis darin besteht, discret angeschaute Grössen zu formalen Anschauungseinheiten zu combiniren, welche sie als discrete zusammen halten und doch nicht verschmelzen, denen man dann alles Getheilte in Raum und Zeit einordnen kann; insofern aber das Discrete unter Zahleinheiten zusammengefasst wird, wird es als gleichartig aufgefasst. Die Zahlen fassen die Dinge nur als Anschauungseinheiten überhaupt zusammen. Vgl. auch Zeller a. a. O. II, 503, der die Zahl auch nicht aus der Zeit ableitet.

von Wahrnehmungen stehen bleiben, die wir nicht einmal in der Wahrnehmung als solcher in ihrem sachlichen Zusammenhang, sondern nur in ihrem Nebeneinander und Nacheinander wahrnehmen, so ist mehr nöthig als Empfindung, Raum- und Zeitanschauung; wie ja auch die letzte Erörterung über Raum und Zeit insbesondere gezeigt hat, dass, um einigermaassen über die betreffenden Vorgänge klar zu werden, wir allerhand Begriffe, auf die wir später zurückkommen, — Fürsichsein — Aufeinanderwirken und dgl. vorwegnehmen, überhaupt reflectiren mussten, und zwar desshalb, weil eben Raum und Zeit nicht Grössen für sich selbst sind, sondern nur von dem anschauenden Geist oder den sich selbst bewegenden Dingen hervorgebracht. Es zeigte sich schon bisher in dem Gebiete der Wahrnehmung einerseits keineswegs bloss Passivität des Subjects, sondern auf Grund von Gegebenheiten der Empfindung und Anschauungsformen (Raum und Zeit) Activität des Subjects, und zugleich die Nothwendigkeit für das Subject über sich hinauszugehen, da die Empfindung Afficirtheit des Subjectes ist, daher unmittelbar die Projection des Empfindungsinhaltes „nach aussen" stattfindet, um denselben als etwas von dem Subject Unabhängiges anzuschauen. Wir sahen, dass, wenn man über die Herkunft der Empfindung reflectirt, welche unmittelbar als Afficirtsein des Subjects von einem Object aufgefasst wird, man zu der Anerkennung eines afficirenden Objects genöthigt wird. Diese Reflexion ruhte auf der Voraussetzung, dass unser Erkenntnissvermögen zum Erkennen des Seins da sei, dass also ohne Erkenntniss des Seins unsere Anlage zum Erkennen ein Widerspruch in sich wäre. Sie ruhte also auf einer vorausgesetzten Denknothwendigkeit. Dies bedarf aber noch näherer Untersuchung. Wenn wir nun das Gebiet der Vorstellung und des Begriffs im strengeren Sinn betreten, zeigt sich noch mehr als bisher subjective Thätigkeit, ebenso aber an entscheidenden Punkten die Nothwendigkeit, eine objective Welt, die mit dem Subject in Wechselwirkung steht, anzuerkennen.

Zweite Abtheilung.

Vorstellung und Begriff (Urtheil und Schluss).

Capitel 5.

Die Vorstellung.

Von einer unbewussten Synthesis der Empfindungen, von einer mathematischen Synthesis der Formen, von einer unbewussten Synthesis, welche den Empfindungsinhalt mit den mathematischen Formen verbindet und denselben in Raum und Zeit einordnet, haben wir reden müssen, um die Wahrnehmung zu verstehen.

Jetzt aber wird von einer Synthesis die Rede sein, welche über das Gebiet der unmittelbaren Wahrnehmung hinausgeht. Das Nächste, was sich an die Wahrnehmung anschliesst, ist die Vorstellung, welche es ermöglicht, ein umfassenderes Erfahrungsgebiet zu überschauen, als es bei der Wahrnehmung der Fall ist. Wenn wir nur bei dem mit unserer Kenntniss bleiben könnten, was wir wahrnehmen, so würde dieselbe nie zur Wissenschaft werden können. Zunächst kommt es uns zu Statten, dass wir im Stande sind, die Wahrnehmungen im Gedächtniss zu fixiren. Dadurch wird das Gebiet unserer Erfahrung ausserordentlich erweitert. Wir sind dadurch allein fähig Vergleichungen anzustellen, also selbst Veränderungen wahrzunehmen. Wenn eine Wahrnehmung im Gedächtniss aufbewahrt ist, verliert sie die Unmittelbarkeit und Lebhaftigkeit, welche die Empfindung hatte. Sie wird zur Vorstellung. Wir haben an ihr ein Abbild

von der Wahrnehmung, nicht sie selbst; wir nehmen an, dass eine Vorstellung objective Bedeutung habe, wenn sie sich an der normalen Wahrnehmung verificiren lässt. Wenn nicht, so ist eine solche Vorstellung ein Phantasiebild, das freilich nicht ohne allen Anschluss an die Wahrnehmung zu Stande kommt; diese Phantasiebilder sind nicht mit den Sinnestäuschungen identisch; denn bei Letzteren sind wirkliche Empfindungen vorhanden, also eine Art Wahrnehmung, während die Vorstellung nur eine im Gedächtniss festgehaltene Wahrnehmung ist, indess die sinnliche Empfindung selbst verschwunden ist, und in dem Phantasiebild nun Elemente dieser Vorstellung oder verschiedener Vorstellungen willkürlich combinirt werden, z. B. ein Pferd mit Flügeln. — Auch hier ist es wieder die Einheit der Synthesis, welche das Festhalten ermöglicht. Ohne sie würde es kein Gedächtniss geben. Allein die Vorstellung leistet noch mehr. Wenn ihr Gebiet schon weit über das der unmittelbaren Wahrnehmung hinausgreift, dadurch, dass sie die Wahrnehmungen in der Erinnerung fixirt, so ermöglicht es die Vorstellung auch, mehrere Wahrnehmungen in einer Vorstellung zusammenzufassen.

Indem wir verschiedene ähnliche Objecte vergleichen, das Gemeinsame beibehalten, das Differente ausscheiden, also combiniren und ausscheiden, bilden wir uns eine Vorstellung, welche allgemeiner ist als die Wahrnehmung, welche nicht bloss eine bestimmte Wahrnehmung in der Erinnerung festhält, sondern welche verschiedene Wahrnehmungen zusammenfasst, indem wir die gemeinsamen Züge derselben combiniren und so ein neues Bild hervorbringen, eine Vorstellung z. B. von einem Hund. Dass die combinirende Phantasie in dieser Beziehung noch viel weiter gehen kann, dass sie verschiedene Vorstellungen oder Elemente von verschiedenen Vorstellungen zu neuen Vorstellungen combiniren kann, das sieht man insbesondere an der Thätigkeit der Künstler, wenn sie z. B. Geschöpfe vorstellen mit Menschenkopf und Thierleib u. s. w.

Wir werden demgemäss bei der Entstehung der Vorstellungen Unterschiede zu machen haben, welche uns ermöglichen, verschiedene Formen von Vorstellungen zu unterscheiden. Alle Vorstellungen stammen von den Wahrnehmungen her. Zunächst

sind Vorstellungen im Gedächtniss festgehaltene Wahrnehmungen; sie können grössere oder geringere Genauigkeit haben, je nachdem das Gedächtniss das Einzelne der Wahrnehmung genauer oder ungenauer fixirt hat. Aber diese im Gedächtniss festgehaltenen Vorstellungen unterliegen selbst einer analysirenden und zusammenfassenden Thätigkeit des Geistes, welche wieder verschieden sein kann. Entweder ist diese Thätigkeit eine gebundene oder eine freie. Entweder werden von verschiedenen Vorstellungen gemeinsame Züge wieder zu einer einheitlichen Vorstellung verbunden, so dass es möglich ist, mit einer solchen Vorstellung eine ganze Fülle von Objecten zu überschauen und die Richtigkeit der Vorstellung zugleich an Wahrnehmungen zu verificiren, welche natürlich noch inhaltreicher sind, als diese Vorstellungen. Oder es werden Elemente verschiedener Vorstellungen mit freier Phantasie combinirt; die so entstehenden Gesammtvorstellungen lassen sich natürlich nicht an der Wahrnehmung verificiren und haben keinen Erkenntnisswerth — sondern höchstens ästhetischen. So lange wir aber einheitliche, concrecte Bilder auf eine der bezeichneten Weisen hervorbringen, befinden wir uns noch im Gebiete der Vorstellung. Die Vorstellung ermöglicht es, den Erfahrungsinhalt zu übersehen und zusammenzufassen. Ohne sie würde die Brücke fehlen zu dem Begriffe. Denn erst, wenn wir die Wahrnehmungen in der Vorstellung fixiren, gruppiren können, kann sich hieran Urtheil und Begriff mit bewusster Analyse der Elemente, Merkmale und der Zusammenfassung derselben in einer Einheit anschliessen. Denn es ist keineswegs so, dass die Wahrnehmung und Vorstellung nur unklare Begriffe sind; vielmehr spiegeln die Wahrnehmungen Realitäten ab. Nur wenn es möglich ist, die unendlich mannigfaltigen Wahrnehmungen in Bildern der Vorstellung zu fixiren und zusammenzufassen, ist eine begriffliche Analyse und Synthese der Erfahrung möglich. Das wird nicht dadurch widerlegt, dass man z. B. im Experiment den einzelnen Fall beobachtet. Denn ehe das geschieht, ist eine lange Reihe von Erwägungen vorhergegangen, welche ohne die Vorstellung nicht möglich wären, da man nicht auf den Gedanken kommen kann, das Constante vom Zufälligen zu unterscheiden, wenn man nicht

Vergleichungen angestellt hat, welche die Bildung von Vorstellungen zur Voraussetzung haben. Es ist aber auch anzuerkennen, dass die Vorstellung weit subjectiver ist als die Wahrnehmung. In ihr ist die Thätigkeit des Subjects eine weit grössere als bei der Wahrnehmung. Von passiven Vorstellungen kann kaum die Rede sein. Sie sind Producte der Action der Phantasie, welche theils eine gesetzmässige theils eine freicombinirende ist, theils aus dem gegebenen Wahrnehmungsstoff Gemeinsames herausschaut und im Vorstellungsbilde fixirt, theils verschiedene Elemente aus verschiedenen Wahrnehmungen neu und frei combinirt. In der Bildung der Vorstellung beginnt die Wahrnehmung sich dem Zufälligen der Eindrücke zu entziehen.

Capitel 6.

Die Begriffe (Urtheile, Schlüsse).

a. Die Vorstellungs- oder Phantasiebegriffe.

Die Begriffe unterscheide ich hier nach ihrem Ursprung und nach ihrem Inhalt; aber die formelle Entstehung der Begriffe lässt sich nicht völlig von ihrem Inhalt trennen; der Gang der Begriffsbildung beginnt phänomenologisch angesehen mit Begriffen, welche aus der Vorstellung gewonnen werden und welche nicht aus bewusster Reflexion hervorgehen, sondern mehr unmittelbar gebildet werden. Indem man die in der Vorstellung vorhandenen Merkmale fixirt und zu einer Einheit verbindet, entsteht ein Begriff, welcher den Inhalt der Vorstellung aus dem Bild in das Denken überträgt, jedoch so, dass dieser Begriff sofort den Charakter der Allgemeinheit an sich trägt; denn indem nun ein Wesen mit bestimmten Merkmalen im Begriff fixirt ist, ist darin zugleich enthalten, dass alle die Dinge, welche diese Merkmale haben, diesem Begriff unterstellt sind. Das Neue in dem Begriff also ist dies gegenüber der Vorstellung, dass während die Vorstellung noch an dem einzelnen Bilde hängt, in welchem alles Einzelne zu einem Ganzen zusammengeschaut ist, selbst bei

solchen Vorstellungen, welche eine Reihe von Wahrnehmungen unter sich befassen, im Begriff von dem Bild abstrahirt wird und nur die Merkmale zu einer formalen Einheit zusammengefasst sind. In der Vorstellung von einem Pferde habe ich ein bestimmtes anschauliches Bild von einem Pferde vor mir, das die gemeinsamen Eigenthümlichkeiten der Pferde in anschaulicher Form zusammenfasst. Im Begriff eines Pferdes sind die den Pferden gemeinsamen Merkmale aus der Anschauung herausgenommen und zu einer Einheit zusammengedacht. Hiedurch ist für die Erkenntniss zweierlei gewonnen. Während die Vorstellung den Vorzug lebendiger Anschaulichkeit hat gegenüber dem Begriffe, hat der Begriff durch präzisere Fixirung der Merkmale, welche er unterscheidet, den Vorzug einer genaueren Kenntniss des Einzelnen, das eben hier für sich fixirt wird. Sodann aber fasst der Begriff die Merkmale zu einer Einheit zusammen und erleichtert dadurch die Uebersicht über die ganze Gruppe von Vorstellungen, auf welche diese Merkmale passen; indem er aber ferner zugleich die Grenze gegen andere Begriffe durch die Fixirung seines Umfangs aufstellt, stellt er die ganze Gruppe, welche er umfasst, in einen grösseren Zusammenhang. Denn indem die gemeinsamen Merkmale ausgeschieden werden sollen, ergiebt sich, dass einige Merkmale viel weiter verbreitet sind als über die bestimmte Gruppe, dass also z. B. ein Pferd gewisse Merkmale mit anderen Wesen gemein hat, dass aber bestimmte spezifische Merkmale da sind, welche nur das Pferd hat und wieder solche, welche nur dies eine Pferd hat. Der Begriff Pferd wird demnach gebildet, indem einerseits das den Pferden Gemeinsame zusammengefasst wird, aber darunter Solches, was für die Pferde alle zwar auch charakteristisch ist, aber ebenso für viele andere Wesen. Die Summe dieser letzteren Merkmale können das darstellen, was die Logik unter dem genus proximum versteht, während die für die Pferde noch hinzukommenden, ihnen eigenthümlichen Merkmale, das darstellen, was sie differentia specifica nennt. Eben dadurch, dass beide Arten Merkmale in dem Begriff verbunden sind, steht er zugleich zu andern in Beziehung. Uebrigens sei hier schon bemerkt, dass man durchaus nicht sagen kann, die allgemeineren Begriffe seien abgeblasster als die concreten;

denn z. B. die Eigenschaft der Vierfüssigkeit ist kein Haar abstracter als irgend eine andere. Wer dieses Merkmal bei dem Pferde wegliesse, wüsste nicht was ein Pferd ist. Und doch ist dadurch das Pferd noch nicht als Pferd charakterisirt, weil viele andere Thiere auch noch vierfüssig sind. Nur das kann man sagen, dass die allgemeineren Begriffe eine geringere Summe von concreten Bestimmtheiten enthalten, aber keineswegs, dass die Bestimmtheiten, die sie enthalten, blosse Abstractionen seien ohne irgend welche Realität. Die nächsten Begriffe, welche auf Grund der Vorstellung gebildet werden, bieten also schon den doppelten Vortheil, sowohl einer präziseren Fixirung der einzelnen Merkmale, als auch des Hineinstellens des Inhaltes in einen grösseren Zusammenhang.

Aus vergleichender, ausscheidender, in das Einzelne zerlegender und zusammenfassender Thätigkeit geht der Begriff hervor. Die begriffbildende Thätigkeit beruht auf Vergleichen, auf dem Herausheben des Gemeinsamen, dem Abscheiden des Verschiedenen und der Zusammenfassung der gemeinsamen Merkmale in ein Ganzes. Das bedeutet aber nichts weiter als dies: Der Begriff ruht auf dem Urtheil, wenigstens die Begriffe, welche aus dem Material der Vorstellungen gewonnen werden. Aber zum Urtheil gehört doch der Begriff: wie soll ein Urtheil ohne Begriff zu Stande kommen? Hier ist wieder ein Punkt, wo wir in letzter Beziehung auf eine mehr oder weniger unbewusste Thätigkeit zurückgehen müssen, wie das auch bei den concreten Formen von Raum und Zeit der Fall war. Auf Grund der Vorstellung werden durch ein unmittelbares nicht völlig bewusstes Vergleichen eine Reihe von Merkmalen fixirt und in Einheit zusammengefasst, und wird im Anschluss an die Vorstellung vermittels eines nicht völlig bewussten Urtheils ein Begriff gebildet.*) In der Regel sind diese Begriffe nicht übermässig genau

*) Wie die ersten Begriffe aus einem unbewussten Urtheil (und Verknüpfung von Urtheilen im Schluss) hervorgehen, so muss man den Begriff überhaupt als die Fixirung des Resultates des Urtheiles bezeichnen. Urtheil und Begriff sind wie Thätigkeit des Denkens und Product der Thätigkeit in Verhältniss zu setzen. Davon wird unten noch die Rede sein. Für die Begriffe, um die es sich hier handelt, vgl. übrigens Liebmann, Analysis etc., S. 496 f.

fixirt, weder in Bezug auf den Umfang noch den Inhalt; sie schliessen sich eng an die Vorstellung an. Man könnte diese Begriffe Vorstellungsbegriffe oder Phantasiebegriffe nennen. Denn sie werden noch nicht durch reines Denken gebildet, sondern mit Hülfe der Phantasie, welche zwischen dem begrifflichen Denken und der Anschauung in der Mitte steht. Solche Phantasiebegriffe sind alle die, welche wir im Anschluss an bestimmte Anschauungen unmittelbar bilden. Wir hatten unter den Vorstellungen noch besonders solche Vorstellungen unterschieden, welche beliebige Elemente verschiedener Objecte zu einem Ganzen verknüpfen. Wenn an solche Phantasievorstellungen sich Begriffe anschliessen, so sind dieselben natürlich Phantasiebegriffe im engsten Sinne des Wortes; sie haben keine Bedeutung für die Erkenntnis. Denn sie combiniren Elemente von Erfahrungsobjecten zu neuen Ganzen, welche in der Erfahrung gar nicht vorkommen. Auf Grund bestimmten Anschauungsmaterials schafft die Mythologie z. B. derartige Phantasiebegriffe, ebenso aber kommen sie im ästhetischen Gebiete vor. Es ist nicht unmöglich, dass solchen Begriffen oft sogar Realität beigelegt wird; man kann die Verkehrtheit dann nur dadurch erweisen, dass man den Ursprung dieser Begriffe aufdeckt. Aber das Gebiet der Phantasiebegriffe reicht viel weiter. Die meisten von Vorstellungen unmittelbar gewonnenen Begriffe ruhen zunächst auf unmittelbaren sinnlich bestimmten Vergleichungsurtheilen und haben daher sowohl in Bezug auf die Unterscheidung der Merkmale als auch in Bezug auf den Umfang etwas Zufälliges an sich. Man hebt aus dem Totaleindruck der Vorstellung einzelne Merkmale besonders hervor. Dabei ist es nicht nothwendig, dass solche Begriffe durchaus falsch bestimmt sind; es ist wohl möglich, dass so wesentliche Merkmale im Begriffe fixirt sind, dass man auch bei näherer Untersuchung bei diesem Begriff bleiben kann. Aber den Charakter der Unbestimmtheit werden diese Begriffe immer an sich tragen, weil die Analyse erst in den Anfängen begriffen ist und zunächst nur einzelne Momente, im besten Falle wichtige, aber ohne Vollständigkeit hervorhebt. Es ist übrigens keineswegs so, wie manchmal angenommen wird, dass alle allgemeineren Begriffe erst das Resultat

längerer Reflexion sind. Vielmehr bietet die Vorstellung an sich schon allgemeinere und concretere Merkmale neben einander und je nachdem sich die Begriffsbildung an die einen oder die anderen hält, ergeben sich allgemeinere oder concrete Begriffe. Es kann z. B. am Vogel das Merkmal des Fliegens ebenso früh fixirt werden, wie das der Federn. Je nachdem nun das Hauptgewicht auf die Federn oder auf das Fliegen gelegt wird, kann ein Begriff gebildet werden, der viel allgemeiner ist als der des Vogels. Erst fortgesetzte Beobachtung und Reflexion lehrt dann den Vogel z. B. von fliegenden Insecten unterscheiden. Es ist also sehr wohl möglich, dass auf Grund der Vorstellung allgemeinere Begriffe gewonnen werden, welche dann erst wieder durch beobachtende Reflexion präcisirt werden. Selbst die scheinbar abstractesten Begriffe können so entstehen. Nur sind solche Begriffe noch an die bestimmte sinnliche Vorstellung gebunden. Wenn z. B. ein Kind einen Baum sieht, so bemerkt es, dass er an derselben Stelle bleibt, im Unterschied von einem Hund, der sich bewegt. So kann es dies Merkmal herausheben. Aber es hat es zunächst nur in Verbindung mit einem Baum gegenwärtig und könnte alles in der Erde Feststehende für einen Baum halten, bis es den Baum durch andere neu fixirte Merkmale von dem sonst Feststehenden unterscheidet, und dadurch findet, dass auch Anderes unbeweglich fest in der Erde steht.[1] Dazu kommt aber nun noch die Eigenthümlichkeit des Geistes, dass derselbe die Dinge nach sich beurtheilt, worin wieder die Selbstthätigkeit des Geistes sich offenbart. Dem entsprechend wird den Dingen eine Selbstthätigkeit zugetraut, welche der unseren analog ist, und es werden Phantasiebegriffe geschaffen, welche die vorgestellten Objecte wie lebende Wesen, ja wie Personen behandeln, z. B. dichtet man der Quelle eine Nymphe an oder man findet im Baum einen Geist oder man denkt wenigstens die Dinge in Analogie mit uns, indem man z. B. in der Naturphilosophie von einem besonderen Lebensgeiste, Archaeus und dgl. mehr redete. Kurz: es ist nicht in Abrede zu stellen, dass die erste Form der Begriffsbildung, obgleich an die gegebenen Vorstellungen anschliessend, noch keine den wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende ist.

b. Reflexionsbegriffe.

Die weitere Entwickelung der Begriffsbildung zeigt eine grössere Unabhängigkeit von der unmittelbaren Vorstellung, eine Herausbildung der Methode, ohne die Genauigkeit nicht zu erreichen ist, zeigt gegenüber der unmittelbaren gleichsam naiven Weise die reflectirte Weise der Begriffsbildung. Auch hier entstehen die Begriffe aus Urtheilen; denn wenn aus jenen sozusagen vorbegrifflichen vergleichenden Urtheilen (und Schlüssen) vorläufige Begriffe gebildet sind, so können nun die gegebenen Begriffe durch Urtheile theils zu einander in Verhältniss gesetzt werden; theils kann durch genauere Analyse und Synthese der Begriff genauer präcisirt werden. Kurz, das Denken bemächtigt sich des phantasiemässig-begrifflichen Materials, indem es die Begriffe nach ihren allgemeinen und besonderen Merkmalen genauer untersucht, jene mehr für sich fixirt, diese genauer in concreto untersucht, beide in das richtige Verhältniss setzt und so allmählich ein Netz von Begriffen schafft, die einander über- und untergeordnet oder beigeordnet sind. Diese genauere Präcision führt aber auch zur Wahrnehmung zurück. Um das Wesentliche an einer Vorstellung von dem Unwesentlichen zu unterscheiden, wird dieselbe oder das ihr zu Grunde liegende Wahrnehmungsobject in verschiedenen Verbindungen beobachtet und dann wieder das Constante von dem Ungleichen in denselben unterschieden. Durch diese reflectirende Methode werden die Phantasiebegriffe näher bestimmt, d. h. ihre Merkmale genauer fixirt und die Verbindung derselben bewusster vollzogen, eben damit aber auch allgemeinere, über einen bestimmten Vorstellungskreis hinausgehende Merkmale für sich fixirt. Hiebei wird aber überall auf das gegebene Vorstellungs- und Wahrnehmungsmaterial zurückgegangen. Mit der Präcisirung der Begriffe erreicht auch die Wahrnehmung die höhere Stufe selbstthätiger Beobachtung.

Es sind zwei Richtungen in diesem Gebiet der reflectirenden Begriffsbildung zu unterscheiden. Die eine geht auf möglichst genaue reale Analyse des Einzelnen, sucht, wie z. B. die Chemie, Elemente zu finden, aus welchen sich dann Combinationen bilden. Die mechanische Naturwissenschaft folgt diesem Zuge. Die andere Richtung geht darauf aus, den gegebenen Stoff zu classi-

ficiren, d. h. auf Grund von gemeinsamen Merkmalen bestimmte Gruppen abzusondern, andere ihnen beizuordnen, wieder umfassendere Begriffe zu gewinnen, welche die Gruppen unter sich vereinigen u. s. w. Die erste Richtung geht der realen Entstehungsweise der Dinge aus ihren Elementen nach, die zweite Richtung geht mehr darauf aus, den Stoff logisch übersichtlich zu ordnen; bei der einen handelt es sich um Theilung und Zusammensetzung, bei der anderen um logische Neben-, Ueber- und Unterordnung und Eintheilung. Beide Richtungen suchen aus den unmittelbaren Phantasiebegriffen bestimmtere Begriffe zu gewinnen. Offenbar wird die analysirende Form sicherer durch die Anschauung geleitet, während die classificirende weit leichter der Willkür in der Bildung des Begriffssystems verfällt. Man kann indess keine von beiden Richtungen entbehren. Was soll die Botanik, die Zoologie, die Anthropologie, vergleichende Sprachwissenschaft u. s. w. machen, wenn sie nicht auf Grund von gemeinsamen Merkmalen Classen bildet? Aber wie willkürlich es in dieser Beziehung zugeht, das zeigen die verschiedenen Systeme der Classification ganz besonders z. B. in der Anthropologie. Man bedarf, um sicher zu gehen, in dieser Hinsicht zuerst einer Einigung darüber, welche Merkmale man als die wesentlichen ansehen müsse, um unter ihnen eine Gruppe zusammenzufassen. Von der classificirenden Richtung wird man zwar sagen können: die Merkmale, welche zusammengefasst sind zu einer Einheit, sind nicht leere Abstractionen — denn sie kommen — je allgemeiner sie sind, um so verbreiteter in der Realität vor — aber man kann zweifeln, ob die Classificationen, welche nach bestimmten Merkmalen Einheiten zusammenfassen und so Begriffe von Arten, Gattungen etc. bilden, eine andere Bedeutung haben als die, die Uebersicht zu erleichtern. Wenn z. B. ein Anthropologe die Menschenracen nach den Haaren unterscheiden will, so ist es immerhin werthvoll, wenn er die verschiedenen Arten der Haare fixirt. Dass die Menschen sich nach den Haaren unterscheiden, ist zweifellos richtig. Nur das ist die Frage, ob dieses Merkmal so wichtig ist, dass man es zum Eintheilungsgrunde für Racen machen kann. Wenn man aber auch andere Merkmale heraushebt, so scheint auch das nur auf der zufälligen Reflexion zu

beruhen. Oder sollte es möglich sein, das Gemeinsame und Unterscheidende so herauszuheben, dass die Gattungsbegriffe und Artbegriffe wirklich das Wesentliche umfassen und dass man etwa auch sagen könnte, sie dienen nicht bloss der Uebersicht des erkennenden Subjects, sondern ihnen entspricht die reale Beschaffenheit der Dinge? Nur dann würde eine Classification wirklich das Wesen verschiedener Gattungen und Arten treffen und nicht willkürlich sein, wenn man nachweisen könnte, dass ein in sich zusammenhängender Typus einer bestimmten Art oder Gattung zu Grunde liege, der die Entstehung der ihr zugehörigen Individuen allein möglich gemacht habe, d. h. wenn man den Individuen ihren Artbegriff als Typus vorangehend ansehen könnte, oder mindestens bei ihrer Gestaltung ihnen immanent wirkend. Denn wenn sich das zeigen liesse, so würde die Classification wesentlich für das Verständniss der Entstehung der Individuen einer Gattung sein. Ob das der Fall sei, ob nicht, können wir hier noch nicht entscheiden. Ist es aber der Fall — und dann erst hat die Classification einen voll realen Werth — so ist es umsomehr nothwendig, in sicherer Weise die Classification vollziehen zu können. Nach welcher Regel soll man aber gerade die Merkmale absondern, welche das Wesen einer Gattung ausmachen? Und wie stehen diese verschiedenen Typen wieder in Verbindung? Jemehr man hier zu Allen gemeinsamen Begriffen vordringen will, umsomehr droht wieder die Gefahr willkürlicher Abstraction. Vielleicht zeigt sich uns ein Weg, um die Willkür zu vermeiden, wenn wir über die Reflexionsbegriffe hinausgehen. Wenn man nämlich fragt, wie überhaupt die Reflexion dazu kommt, solche zusammenfassende Thätigkeit auszuüben, so kann man nicht bei dem Gebiet der Reflexion stehen bleiben; die Reflexionsbegriffe weisen hin auf ein Streben, welches unserem Denken zu Grunde liegt, ohne das sie nicht da wären, das Mannigfaltige der Erfahrung zu einer Einheit zusammenzufassen. Unserer begriffsbildenden Thätigkeit ist der Zug zur Einheit immanent und dieser Zug zur Einheit spricht sich in einigen Begriffen aus, welche man nicht als blosse Abstractionen bezeichnen kann, deren Inhalt vielmehr die Function der Synthesis

selbst ist. Wir werden also von dieser Seite über die Reflexionsbegriffe hinausgeführt.

Betrachten wir aber die andere Richtung, welche auf die reale Analyse geht, so ist hier eine höchst beachtenswerthe Thatsache anzuerkennen. Je weiter die Analyse fortschreitet, um so mehr sucht sie die einfachen Elemente auf, aus denen die Dinge, das Wahrnehmungsmaterial, zusammengesetzt sind. Diese Elemente aber haben in ihrer Art nun auch den Charakter der Allgemeinheit. Denn, wenn die einfachen Elemente aufgesucht werden, aus denen sich Alles zusammensetzt, so finden diese, obgleich als Einzelne, sich doch überall wieder und sind in diesem Sinne die allgemeine Grundlage der Welt. Für alle chemischen Erscheinungen sind wenige Elemente die Grundlage. Die physiologischen Veränderungen werden auf chemische Veränderungen theilweise zurückgeführt u. s. w. Auch diese Richtung strebt nach Allgemeinheit. Aber um diese Tendenz durchführen zu können, geht dieselbe in ihrer Begriffsbildung über das Erfahrungsmaterial hinaus, z. B. auf Atome, aus deren Zusammensetzung sie die Welt zu erklären sucht. Sie macht ferner noch eine Voraussetzung, wenn sie die Elemente wieder combinirt. Das geschieht nemlich nicht in der Form, dass verschiedene Elemente einfach als verschiedene Merkmale zu einer Einheit zusammengefasst werden. Es werden vielmehr dabei Begriffe angewandt, die auf ihre Weise ebenfalls auf die Einheit der Synthesis hinweisen, wobei aber vorausgesetzt ist, das der Einheit der Synthesis in der realen Welt Etwas entspreche, z. B. der Begriff der Substanz, der Ursache. Diese Begriffe sind nun in keiner Weise aus der Beobachtung zu gewinnen, sie beruhen auch nicht auf Abstractionen, denn der Begriff der Ursache, z. B. drückt ein jedesmal vorhandenes concretes Verhältniss aus, das nicht aus der Beobachtung kann erkannt werden, wie das Miteinander- oder Nacheinandersein. Auch von dieser Seite werden wir also über die Reflexionsbegriffe hinausgeführt, welche sich auf die Vorstellungsbegriffe stützen. Auf beiden Wegen also, auf dem classificirenden und analysirenden ist ein Vordringen zu Allgemeinem, auf dem letzteren so, dass concrete einzelne Elemente als die Grundlage der

Welt gesucht werden, auf dem anderen so, dass wenn derselbe nicht leer sein soll, Gattungstypen da sein müssen, welche das concrete Werden der einzelnen Gattungswesen mit bestimmen. Wir werden hieran wieder anknüpfen müssen. Aber es hat sich uns auch weiter gezeigt, dass, wie die Phantasiebegriffe durch die Reflexionsbegriffe ersetzt werden, doch auch die Reflexionsbegriffe nicht ausreichen, um die Erkenntniss zu ermöglichen, da auch sie über sich hinaus weisen. Die Begriffe, welche noch erübrigen, beziehen sich auf die Einheit der Synthesis selbst. Wir haben eine Einheit der Synthesis in dem Gebiet der Empfindungen und Anschauungen gefunden; jetzt ergab sich uns, dass sie auch für die Bildung der Begriffe die Voraussetzung ist. Aus den Empfindungen und Anschauungsformen lässt sie sich nicht erklären. Sie ist desshalb im vollen Sinn des Worts apriorisch. Ohne sie würde eine Erkenntniss nicht möglich sein. Die Begriffe, welche die Einheit der Synthesis zum Inhalt haben, sind desshalb Stammbegriffe weil sie der Begriffsbildung überall zu Grunde liegen, wenn sie auch nicht sofort für sich zum Bewusstsein kommen, und es wird sich zeigen, wie sie, wenn sie zum Bewusstsein gekommen sind, auch das Mittel an die Hand geben, die Reflexionsbegriffe zu vervollkommnen. Man nennt sie die Kategorieen. Betrachten wir dieselben zunächst für sich und dann im Zusammenhange mit der bisher besprochenen Begriffsbildung!

c. Die Kategorieen.

Diese Untersuchung wird sich um vier Hauptpunkte bewegen: zuerst sind die Kategorieen ausfindig zu machen, sodann ist 2. ihr Verhältniss zu den Urtheilen zu besprechen, ferner 3. die Anwendung derselben im Begriffsgebiet und die Grenze dieser Anwendung hervorzuheben, und endlich 4. zu untersuchen, inwieweit mit deren Hülfe objective Erkenntniss zu gewinnen sei.

1.

Die Stammbegriffe beziehen sich auf die Einheit der Synthesis; damit ist ein Doppeltes vorausgesetzt, die formale Einheit und die Mannigfaltigkeit. Denn wo keine Mannigfaltigkeit ist, ist keine Synthesis möglich, ebensowenig, wo keine Einheit ist.

Dass das Mannigfaltige unter einer Einheit könne zusammengefasst werden, ist die Grundvoraussetzung für alles Erkennen, bis zum Wahrnehmen herab. Die formale Kategorie der Einheit und der Vielheit ist also eben damit selbstverständlich gegeben. Aber die Synthesis ist nur vollständig, wenn in die Einheit das Viele ganz aufgenommen ist, wenn es nicht Vieles giebt, das sich der Unterordnung unter die Einheit entzieht. Sonst ist die Einheit keine vollständige. Hiedurch wird aber auch der Begriff des Vielen noch näher bestimmt zur Allheit. Denn Allheit bedeutet nichts anderes, als dass das Viele sich ohne Ausnahme der Einheit unterordne. Die Einheit geht auf Vollständigkeit der Unterordnung des Mannigfaltigen. Ohne das ist sie keine Einheit. Man könnte nun meinen, streng apriorisch sei nur der Begriff der Einheit, der Begriff der Vielheit sei abstrahirt aus der Wirklichkeit, der der Allheit aber stelle die rein formale Synthesis der Vielheit und Einheit dar. Allein auch der Begriff des Vielen setzt in seiner Art die Einheit voraus, nemlich dass das Viele Einzelne auch für sich eine relative Einheit sei. Wollte man sagen, die Sinneserfahrung belehre uns über die Mannigfaltigkeit der Dinge, so ist das nur richtig, wenn wir zugleich in Betracht ziehen, dass ohne Synthesis auch von vielen einzelnen Dingen nicht die Rede sein kann. Ferner aber ist der Begriff der Vielheit von vornherein auch auf die Einheit bezogen, sofern das Viele sich zur Einheit muss zusammenfassen lassen. Diese Beziehung des Vielen auf die Einheit ist die Voraussetzung für alles Erkennen. Sofern nun der Begriff Vielheit nicht ohne diese Beziehung darf gedacht werden, hat auch er an dem apriorischen Charakter Theil.

Das rein formale Verhältniss des Einen und Vielen kann nun aber ein verschiedenes sein oder die Synthesis kann eine verschiedenartige sein, und hierauf beziehen sich die übrigen Kategorieen. Hiebei ist die Idee des Wissens maassgebend, welche nicht aus der Empirie genommen ist, sondern apriorisch. Das Wissen begnügt sich nicht mit dem blossen Denken, sondern es will Seiendes erkennen. Es handelt sich zunächst freilich um Denken, denn ohne Denken ist kein Erkennen. Aber es fragt sich dann doch, ob die Synthesis des Mannigfaltigen bloss

logische, gedachte ist, oder ob sie auch Anspruch macht, eine Erkenntniss der Realität zu geben. Soll Erkennen möglich sein, so können wir nicht die Identität des Denkens und Seins voraussetzen; denn wo diese stattfindet, ist weder Erkennen noch Sein; das Erkennen setzt den Unterschied von Denken und Sein voraus, aber so, dass beide einander entsprechen, dass nemlich das Sein dem Denken correspondirt — und das ist ausgedrückt durch die Kategorie des Möglichen; und dass im Denken die Fähigkeit ist, das Sein in sich abzubilden — und das ist grundsätzlich enthalten in der Kategorie des Wirklichen. Das Mögliche ist nicht nur das bloss Mögliche im Gegensatz zum Wirklichen; vielmehr ist das Seiende als möglich aufzufassen, d. h. dem logischen Denken zugänglich; ohne das könnte es kein Erkennen geben. Das Logische ist auch im Stande zu bestimmen, was wirklich sein kann; das Unmögliche kann nicht wirklich sein. Das Unmögliche ist das logisch sich Widersprechende.*) Der Begriff des Möglichen also enthält dies, dass das Sein der Logik unterthan und darum erkennbar sei, indem nur möglich ist, was von Widerspruch frei ist. Das Mögliche umfasst das Wirkliche, ja greift dem Umfang nach über das Wirkliche über. Durch den Begriff des Möglichen ist einmal ausgeschlossen, was nicht wirklich werden kann, sodann umfasst er die Sphäre des Seienden; d. h. sie kann in das Denken eingehen; alles Seiende ist möglich, kann gedacht werden, ist erkennbar. Endlich aber ist, so

*) Kant macht geltend, dass die realen Dinge in der Erscheinung unter einander im Widerstreit sein können, und zwar weil in der sinnlichen Anschauung Widersprechendes in demselben Subject vereint sein könne, was allerdings im reinen Verstandesbegriff nicht angehe. Allein das ist kein logischer Widerspruch. Denn wenn man selbst über dasselbe Object Lust und Unlust empfinden kann, so ist das nur der Fall entweder in verschiedener Beziehung oder zu verschiedener Zeit. Dann aber ist es nicht logisch sich widersprechend. Es giebt freilich Ansichten, welche auch einen logischen Widerspruch in der Wirklichkeit zugeben. Aber in demselben Maasse sind sie skeptisch. Z. B. erkennt Hartmann einen unlogischen Willen als den Weltgrund an; daher muss er aber auch behaupten, dass das Sein der Welt unvernünftig sei und besser keine Welt wäre. Das Einzige, was man gegen unsern Satz geltend machen könnte, wäre die Realität des Bösen, welches sich widersprechend sei, also unserer Meinung nach unmöglich sein müsste und doch real sei. Allein diesen Punkt kann man nicht in der Kürze abhandeln.

lange Denken und Sein sich dem Umfang nach nicht völlig decken, die Sphäre des Möglichen die übergreifende. Es ist noch weitere Erkenntniss des Seins nicht ausgeschlossen, das Mögliche drückt nach dieser Seite hin aus, dass noch weiteres Seiendes in das Denken könne aufgenommen und dadurch die Erkenntnisse ausgedehnt werden. Dieser Begriff ist also jedenfalls apriorisch; aber man kann nicht sagen, dass er hinfällig würde, wenn vollendete Erkenntniss des Seins da wäre; denn indem man sich zum Bewusstsein brächte, dass dieses auch möglich ist, brächte man sich zum Bewusstsein, dass das Sein nichts Unmögliches enthält und dem Denken zugänglich oder vernünftig ist in diesem Sinne. Indem wir die Unmöglichkeit von Etwas constatiren, ist es ausgeschlossen; das versteht sich für jeden von selbst.

Eher könnte man behaupten wollen, der Begriff der Wirklichkeit sei lediglich eine Abstraction aus der Erfahrung. Dass das nicht der Fall ist, wird sich sofort zeigen, wenn wir die auf die Wirklichkeit bezüglichen Kategorieen ins Auge fassen. Der Begriff selbst aber besagt nicht etwa bloss dies, dass der Inhalt der Anschauung wirklich sei, gleichgültig ob derselbe bloss psychologische Wahrheit habe oder nicht. Vielmehr geht er über den naiven Erfahrungsstandpunkt weit hinaus und postulirt ein Seiendes, Reales, das nicht bloss auf subjectiver Imagination oder Empfindung beruht, sondern ein Sein für sich hat. Es mag nun sehr wohl sein, dass wir durch die Erfahrung von unserem Fürsichsein zuerst angeregt werden, diesen Begriff zu bilden; allein an sich liegt er der Idee des Erkennens zu Grunde. Unsere Untersuchung über die Erfahrungselemente hatte ergeben, dass man auf dem naiven Standpunkt die Empfindungen für Affectionen der Dinge nimmt, welche sich uns auf diese Weise kund thun, wir haben aber zugleich gesehen, wie wir über den naiven Standpunkt durch die Reflexion hinausgehen, indem wir fragen, was die Welt der Wahrnehmung an sich bedeute. Erst die Deutung des Erfahrungsinhaltes durch das Denken legte uns diese Frage nahe, ob dem Wahrnehmungsinhalt reale Dinge entsprechen. Hiebei leitet uns aber eben die Kategorie des Wirklichen oder des Seins. Wir wollen eben

Seiendes erkennen und indem wir den Begriff des Wirklichen bilden, bilden wir einen Stammbegriff, welcher für das ganze Erkenntnissgebiet massgebend ist; wir wollen damit ausdrücken, dass es die Aufgabe unseres Erkennens sei, und dass unser Erkennen fähig sei, das Sein, das Wirkliche abzubilden, wie wir durch den Begriff des Möglichen ausdrücken, dass das Sein dem Denken entspreche.

Die weiteren Grundbegriffe beziehen sich nun darauf, wie unter dem Gesichtspunkte des Möglichen und unter dem des Wirklichen die Einheit der Synthesis vollzogen wird. Zunächst betrachten wir die Seite des Möglichen. Es handelt sich hier um die rein logische Begriffsbildung im Allgemeinen. In der Kategorie des Möglichen sind unmittelbar enthalten die Begriffe der Bejahung, der Verneinung und der Begrenzung. Was der eine Begriff bejaht, verneint der andere, die Merkmale eines Baumes sind nicht die eines Pferdes. Die Bejahung aber ist offenbar das Erste und nicht die Verneinung. Durch die Position wird bloss das andere ausgeschlossen. Weil die Position keine absolute ist, so ist auch die Negation keine absolute. Kein richtig gebildeter Begriff schliesst den andern absolut aus; sie haben doch ein Gemeinsames, sie begrenzen sich. Der Baum und das Pferd sind beide organische Wesen. Jeder Begriff enthält als Synthesis eines Mannigfaltigen alle drei Kategorieen. Blosse Verneinung ergiebt keinen Begriff, blosse Bejahung ergiebt keinen Begriff, der die Synthesis des Mannigfaltigen darstellt, beide zusammen enthalten aber schon die Begrenzung, die Beziehung auf eine höhere Synthesis, welche beide Begriffe umfasst und so ihre gegenseitige Begrenzung aufweist. Wir haben mit einem Worte in allen drei Kategorieen zusammen die Beziehung auf ein System der Begriffe, das sich gegenseitig zu einer Einheit des Mannigfaltigen ergänzt. Es wäre gänzlich falsch von einem abstracten Begriff des Seins aus zu behaupten, dass jede determinatio negatio sei; denn nicht ist jeder bestimmte Begriff nur negativer Art, sondern vielmehr, weil er einen positiven Inhalt hat, d. h. Bejahung, schliesst er anderes von sich aus. Denn die Art wie er sich von anderen seiner Gattung unterscheidet, ist die einer positiven Bestimmtheit, welche jene nicht haben,

die aber dafür eine andere positive Bestimmtheit haben, die er nicht hat. Kurz die Artbegriffe begrenzen sich gegenseitig. Aber ebenso auch die höherer Gattung im Verhältniss zu den Artbegriffen. Denn auch die letzteren unterscheiden sich von den höheren wesentlich dadurch, dass sie noch bestimmte Positionen in sich befassen, welche die ersten nicht haben; die Gattungsbegriffe ihrerseits sind aber keineswegs gegenüber den Artbegriffen nur weniger gehaltreich, nur durch Weglassen von Positionen entstanden; vielmehr ruhen sie auf einer positiven Synthesis gemeinsamer Merkmale und enthalten ebenfalls Positionen, nur solche, deren Geltung einen weit grösseren Umfang hat: und dass dies fixirt wird, gehört mit zu der Erkenntniss der Bedeutung dieser Positionen. Kurz: weil alle Begriffe als Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen Bejahung enthalten, und doch wenn Mannigfaltiges Vieles sein soll, das Eine nicht mit dem andern identisch sein kann, also wenigstens theilweise die eine Position die andere ausschliessen muss, so begrenzen sie sich gegenseitig; das Ideal des Denkens kann nicht sein, dass alle bestimmten Begriffe in einer absoluten unbestimmten Einheit versinken, sondern dass sie als ein System zusammengehören. Die Begriffe der Position, Negation, Begrenzung, nach denen hier verfahren wird, sind apriorisch; denn sie sind die allgemeinen Formen, nach welchen die Begriffe gebildet werden. Sie ruhen auf der Einheit der Synthesis, welche eine diesen Begriffen entsprechende, gesetzmässige ist, wovon später noch genauer, sie sind ein Product der synthetischen Thätigkeit des Geistes, auf deren Beschaffenheit ich nachher noch näher eingehen will.

Zunächst betrachte ich die Kategorieen, welche der Seite des Wirklichen zugehören. Hier ist auch die Einheit der Synthesis thätig, indess so, dass die Kategorieen an sich gar keinen Sinn haben, wenn es nicht ein entsprechendes Sein giebt, so dass diese Kategorieen auf das Deutlichste beweisen, dass das Denken fähig ist, das Seiende in sich abzuspiegeln, und dass nur dann, wenn es ein solches Erkennen eines Seienden giebt, diese Kategorieen einen Sinn haben. Da es sich auch hier um die Synthesis des Mannigfaltigen handelt, so kommt hier zunächst das Fürsichsein und sodann die Beziehung in Betracht.

welche die mannigfaltigen Objecte, die als Einheiten für sich fixirt sind, verbindet. Das Erste leistet die Kategorie der Substanz. Von der Substanz als dem, das für sich ist, werden die Accidenzen, die an der Substanz sind, ihre verschiedenen Zustände unterschieden. Die Substanz ist die reale für sich seiende Einheit eines Dinges. Allein bei den Substanzen für sich kann die Synthesis nicht stehen bleiben; die Verbindung der Substanzen kann nun nicht als eine nur logische vorgestellt werden, da es sich um reale Verhältnisse hier handelt. Die reale Verbindung der Substanzen ist einmal möglich so, dass von einer Substanz auf die andere eine Wirkung ausgeht, gegen welche die letztere sich empfänglich verhält und dies ist gegeben in der Kategorie der Causalität. Die Substanz steht hier in Beziehung zu anderen, indem sie auf andere eine Wirkung ausübt. Oder die Substanz, indem sie auf die andere wirkt, empfängt zugleich auch von der anderen eine Wirkung, und das ist gegeben in der Kategorie der Wechselwirkung. Endlich da die Einheit der Synthesis fordert, dass alle Substanzen mit einander in Verbindung stehen sollen, wirkt jede auf die andere und so stehen alle in Wechselwirkung. Diese drei Kategorieen gehören zusammen. Herbart hat zwar gemeint, jede Substanz sei absolut für sich. Aber die Einheit der Synthesis fordert ihre Verbindung mit anderen. Nun könnte man sagen, dazu genüge die Kategorie der Wechselwirkung. Allein die Wechselwirkung selbst setzt die causirende Thätigkeit voraus; wäre nicht von der einen oder der anderen Seite causirende Thätigkeit, so wäre keine Wechselwirkung. Diese Kategorie ruht auf der der Ursache. Ohne Substanzen aber, welche wirken, könnten weder Causalität noch Wechselwirkung stattfinden. Alle drei Kategorieen haben in der That nur einen Sinn, wenn es ein wirkliches Fürsichsein, wirkliches Causiren und wirkliche Wechselwirkung giebt, was in diesen Kategorieen zum Bewusstsein gebracht, gedacht werden kann. Existirt nichts Derartiges, so sind diese Kategorieen absolut unvernünftig,*) und so kann man mit vollem

*) Es involvirt im Princip eine vollkommene Skepsis, wenn man zugiebt, dass wir mit diesen Kategorieen Vorgänge als reale denken, und doch bezweifelt, ob diese Kategorieen mehr bedeuten als eine Weise durch sie den Erfahrungsinhalt logisch zu verknüpfen, wie heute noch Viele behaupten,

Rechte sagen, dass sie der deutlichste Beweis dafür sind, dass unser Denken, um Wissen zu sein, ein Sein in sich abbilden muss.

Sowohl die Kategorieen, welche sich auf das Gebiet des Möglichen, als die, welche sich auf das Gebiet des Wirklichen beziehen und die Einheit der Synthesis zur Voraussetzung haben, stehen ferner unter einem Gesichtspunkte, welcher auch die Art der Einheit der Synthesis betrifft. Wenn es sich nämlich um eine solche Synthesis handelt, welche einen stricten Zusammenhang herstellen, Alles zu einer Einheit verbinden soll, so muss dieser Zusammenhang einer festen Regel unterworfen werden. Es kommt also darauf an, dass das System der Begriffe mit logischer Nothwendigkeit gebildet sei und nicht willkürlich. Sonst kann ein einheitlicher Zusammenhang nicht hergestellt werden. Nicht anders aber ist es auf der realen Seite: Die Einheit der Synthesis erfordert da ebenfalls einen nothwendigen Zusammenhang; die Substanz muss nothwendig im Zusammenhang mit anderen stehen durch Causalität und Wechselwirkung und so muss sie selbst im Zusammenhang des Ganzen nothwendig sein. Ohne das würde es unmöglich sein, das Mannigfaltige zu einer Einheit zu verbinden. Wir können hier von causaler Nothwendigkeit gegenüber der logischen reden. Denn am Ende beruht der Zusammenhang auf der ursächlichen Thätigkeit und Wechselwirkung, in welcher jede Substanz ihre Stelle einnimmt. Der Begriff der Nothwendigkeit ist aber ein durchaus apriorischer. Er geht über die Thatsächlichkeit weit hinaus, auch über die blosse Möglichkeit.*)

Allein die Einheit der Synthesis wäre eine sehr unvollkommene, wenn die logische Reihe neben der realen Reihe bloss unvermittelt herginge. Das rein logische Begriffssystem, das sich auf Grund von Bejahung, Verneinung, Begrenzung bildet, und das reale Begriffssystem, das sich auf Grund von Substanz, Causalität, Wechselwirkung bildet, die logische und die causale Nothwendigkeit können nicht bloss nebeneinander herlaufen. Es ergiebt sich noch eine Kategorie, welche zwar vielfach nicht anerkannt

neuerdings auch Grung, Problem der Gewissheit, S. 131 f. Vgl. dagegen z. B. Trendelenburg, logische Untersuchungen I, 325 f.

*) Vgl. auch oben S. 26 f. 34 f.

wird, welcher man auch vielfach einen ganz anderen als theoretischen Ursprung beilegt, die aber doch auch der Einheit der Synthesis im Interesse theoretischer Erkenntniss ihren Ursprung verdankt, wie Kant in der Kritik der Urtheilskraft auf seine Weise nachzuweisen versucht hat. Indem man auf dem Gebiete des Möglichen bleibt und sich mit dem Denkbaren beschäftigt, ist zugleich das Bewusstsein nur dann befriedigt, wenn man voraussetzen darf, dass das Sein dem Denken entspreche, d. h. dass das Sein mit den Classificationsbegriffen zusammenstimme; umgekehrt enthalten die realen Kategorieen, dass das Denken die Verhältnisse des Seins erfassen, das Reale als real denken könne. Insofern nun beides sich verbinden lässt, werden die logisch gewonnenen Begriffe, insbesondere die Gattungs- und Artbegriffe als das Vernünftige gesetzt, welches die Gestaltung des Realen bestimme. Soll eine Einheit zu Stande kommen, so kann sie nur dies enthalten, dass das begrifflich Mögliche, Logische nicht bloss Gedanke sei, sondern auch dem Realen immanent sei; das aber ist ausgedrückt durch die Kategorie des Zwecks. Um an einem Beispiel dies zu verdeutlichen: ein Begriff, welcher ein genus enthält, wird aufgefasst als der Typus, welcher bei dem concreten Werden des dem genus entsprechenden Individuums bewirkt hat, dass die Causalität und Wechselwirkung von Atomen in dieser bestimmten Weise stattgefunden hat. Wenn die Classificationen, welche logisch vollzogen werden, in Verbindung gesetzt werden sollen mit den realen Analysen und den realen Combinationen der Substanzen durch Causalität und Wechselwirkung, so kann dies nicht anders geschehen als so, dass die letzteren den ersteren untergeordnet werden, indem die Typen, die vorgestellten genera auf die reale Entwickelung bestimmend gewirkt zu haben scheinen. Der Zweckbegriff entsteht nur, wenn beide Arten von Begriffen auf einander bezogen werden, so dass ein logischer Begriff den realen Process in concreto scheint bestimmt zu haben. Damit ist freilich nur über die Entstehung dieses Begriffes etwas gesagt, welcher ein Product der Einheit der Synthesis beider Begriffsreihen ist. Es ist noch nichts darüber entschieden, ob diese Betrachtung objectiven Werth hat oder nicht. Nur das geben Alle zu, dass einmal der

Zweckbegriff da ist, mag er nun erst nachträglich gebildet werden und unsere Betrachtungsweise sein, die wir hinzufügen, wenn auf dem Wege der realen Kategorieen der wirkliche Zusammenhang erkannt ist,*) oder mag er eine umfassendere objective Bedeutung haben. Zunächst ist klar, dass sein subjectiver Ursprung darin liegt, dass in dem Begriff des Möglichen das Sein, als durch Denken bestimmbar, erfasst ist, durch die Kategorieen des Wirklichen aber das Denken für die Erkenntniss des Seins ausgerüstet erscheint, und dass die Vereinigung von beiden fordert, dass das Wirkliche auch als auf Vernunft angelegt sich erkennen lasse, d. h. als zweckmässig. Ferner ist nicht zu leugnen, dass, wenn man einmal die Synthesis der beiden Begriffsreihen vollziehen muss, man dem Begriffe des Zweckes allgemeingültige Bedeutung zuschreiben muss, weil sonst eine einheitliche Anschauung unmöglich würde, wenn der Zweckbegriff nicht in seiner Weise auf Alles könnte bezogen werden, was ebenfalls Kant in der Kritik der Urtheilskraft ausgeführt hat.

Ueberblicken wir noch einmal die Kategorieen, so ergiebt sich aus der Synthesis des Mannigfaltigen der Begriff der Einheit, Vielheit, Allheit, aus der verschiedenen Art der Synthesis der Gegensatz des Möglichen und Wirklichen. Die rein logischen Kategorieen der Bejahung, Verneinung, Begrenzung sind der Ausdruck für die Synthesis im Gebiet des Möglichen, die realen Kategorieen der Substanz, Causalität, Wechselwirkung dienen zur Erfassung der Wirklichkeit, die Nothwendigkeit bezeichnet die Gesetzmässigkeit der Einheit der Synthesis nach beiden Richtungen als logische und causale Nothwendigkeit und im Zweckbegriff sind beide Begriffsreihen verbunden. Denn wird

*) Wie z. B. der consequente Darwinismus meint; darnach würde das, was durch die Causalität und Wechselwirkung geworden ist, erst nachträglich von uns als zweckmässig angesehen. Z. B. ein Thier passte sich in Folge der äusseren Einflüsse und seines Selbsterhaltungstriebes, welche zusammenwirken, seiner Umgebung an, z. B. das Auge dem Licht. Wir aber sehen hierin nachher eine zweckmässige Organisation. In Wahrheit braucht man aber diese nachträgliche Betrachtung zur Erklärung gar nicht.

die causale Nothwendigkeit zugleich als logisch bedingt erfasst, so ergiebt sich die Zweckmässigkeit des Causalen — nicht als ob beide Reihen je identificirt werden sollten, sondern so, dass die causale Nothwendigkeit, ohne als causale aufgehoben zu sein, zugleich durch die logische und damit als zweckmässig bestimmt erscheint: damit ergiebt sich dann teleologische Nothwendigkeit.

2.

In all diesen Kategorieen ist die Art der Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen fixirt; sie sind die Typen für die Begriffsbildung, und als solche formal und weisen eben daher auf einen Inhalt hin, an dem die Einheit der Synthesis zur Geltung kommt. Bevor wir aber ihre Anwendung in den concreten Begriffen betrachten, ist noch die Frage zu erledigen, wie diese Stammbegriffe zu den Urtheilen in Verhältniss zu setzen seien. Man wird einerseits sagen können, dass in den Begriffen die Resultate der Urtheile zusammengefasst werden. Andererseits freilich setzen die Urtheile wieder Begriffe voraus, da im Urtheil Subject und Prädicat verbunden werden, also auch Begriffe vorausgesetzt sind. Und doch weist das Wesen des Begriffs darauf hin, dass er das Resultat eines Urtheils ist. Denn in ihm ist eine Einheit von Mannigfaltigem gegeben; das aber setzt eben ein Urtheil voraus, durch das diese Verbindung hergestellt ist. Wir scheinen uns also im Kreise zu drehen: die Begriffe sind Resultate der Urtheile und die Urtheile setzen Begriffe voraus. Man könnte dieser Schwierigkeit zu entgehen suchen, indem man Urtheil und Begriff als zwei zusammengehörige Formen derselben Sache ansieht, der Synthesis des Mannigfaltigen. Dieselbe als Thätigkeit fixirt ist ein Urtheil; fixirt man aber das Resultat der Thätigkeit, so ergiebt sich der Begriff, fixirt man die Thätigkeit des Verbindens des Mannigfaltigen zu einer Einheit, so betrachtet man Urtheile; fixirt man das Verbundensein des Mannigfaltigen zu einer Einheit, so ergiebt sich ein Begriff. Aber das Verbundensein ist nicht ohne das Verbinden und mit dem Verbinden ist auch das Resultat desselben verbunden. Zweifellos ist diese Annahme richtig. Nur fragt sich, ob sie genügt, obige Schwierigkeit

zu lösen. Denn um zu verbinden, setze ich eben schon zu Verbindendes voraus, also im Gebiete des Denkens Begriffe.

Um diese Schwierigkeit zu lösen, müssen wir an das Werden unserer Begriffe erinnern. Es ist vollkommen richtig, dass, um ein Urtheil zu bilden, Subject und Prädicat vorausgesetzt werden müssen, aber wir dürfen nicht vergessen, dass diese verbindende Thätigkeit, ebenso wie sie zu verbindende Grössen voraussetzt, auch eine verbindende Kraft voraussetzt, das erkennende Ich. Und wenn wir nun fragen, wie zuerst eine Synthesis durch dasselbe vollzogen wird, so haben wir gesehen, dass es unbewusst synthetische Actionen vollzieht, bevor von Begriffen die Rede sein kann. Ich habe dann oben angedeutet, wie der zur Vorstellung gewordene Erfahrungsstoff durch vergleichende Thätigkeit, die man als ein Urtheil (oder combinirtes Urtheil, Schluss) bezeichnen muss, in Phantasiebegriffen fixirt wird. Die verglichenen Objecte sind eben Vorstellungen, so dass da die Vorstellung die Stelle des Begriffs quasi vertritt. Sind nun aber Begriffe gewonnen, so kann man sagen, dieselben seien im Urtheile vorausgesetzt und doch sein Resultat. Die roheren Begriffe werden eben durch Urtheile verfeinert, durch Urtheile werden aus Phantasiebegriffen Reflexionsbegriffe. Das Urtheil dient dazu, die Begriffe, die es zunächst voraussetzt, selbst näher zu bestimmen. Sieht man also von dem ersten Vergleichen ab, so bedingen sich Urtheil und Begriff gegenseitig. Die Begriffe sind in unbestimmterer Form Voraussetzung des Urtheils, in der bestimmten Form sein Resultat; und dieser Process kann beständig fortgesetzt werden, so dass die geklärteren Begriffe wieder im Urtheil verwendet werden und sich als Resultat wieder eine grössere Bestimmtheit und Klarheit des Begriffs ergiebt.

Wie steht es nun aber mit den apriorischen Kategorieen? Die Antwort scheint mir einfach diese zu sein. Die Kategorieen als Stammbegriffe sind implicite in den Reflexionsbegriffen mit enthalten. Wie die verschiedenen Arten von Urtheilen, durch welche die Begriffe genauer präcisirt werden, auch ohne als solche schon fixirt und Gegenstand des Erkennens geworden zu sein nur concrete Bestimmtheiten der allgemeinen Formen des Urtheils sind, so sind auch die Begriffe, sofern sie Resultate des Ur-

theils sind, concrete Anwendungen der Kategorieen. Aber gerade, wie die bestimmten Begriffe erst allmählich durch fortgesetzte Ausbildung der unbestimmten vermöge des Urtheilens gewonnen werden, so ist es auch durchaus nicht nothwendig, dass die Kategorieen in jedem Begriffe schon bewusst für sich fixirt seien. Sie sind vielmehr implicite im concreten Begriffe als Resultat des Urtheils mit enthalten, da sie ja nur das Resultat der Synthesis überhaupt zum Inhalt haben, welches in allen Begriffen enthalten ist, da alle das Resultat der Synthesis sind. Bevor sie als solche in das Bewusstsein erhoben werden, wurden sie im Vergleichen, Unterscheiden, Scheiden, Zusammenfassen, überhaupt in der Bildung der Reflexionsbegriffe thatsächlich angewandt. Sind die Kategorieen wirklich die Stammbegriffe, so müssen sie doch bei aller Begriffsbildung implicite vorhanden sein, bevor sie für sich losgelöst von dem Denkstoff der Reflexionsbegriffe voll zum Bewusstsein gekommen sind. Schliesslich aber richtet sich das Erkennen auch auf die Art der Einheit der Synthesis und fixirt dieselbe in ihrem formellen Resultat in den Kategorieen. In diesem Sinn sind die Kategorieen als für sich fixirte ebenfalls das Resultat besonderer Urtheile, geradeso wie sie schon vorher in den concreten Urtheilen mit den Reflexionsbegriffen implicite mitgedacht sind, ohne schon für sich fixirt zu sein, wie sich unten noch genauer zeigen wird. Das beweist natürlich nichts gegen die Apriorität der Kategorieen, dass sie erst spät für sich fixirt werden. Denn thatsächlich verfährt unser Ich bei der Begriffsbildung durch die Einheit der Synthesis nach diesen in den Kategorien bestimmten Typen, die es nicht der Erfahrung entnimmt, sondern in jedem Begriffe schon implicite mit hervorbringt, bevor es sie durch ein besonderes Urtheil für sich fixirt.

Aus dieser Auseinandersetzung folgt nun, dass die Stammbegriffe, in welchen die verschiedene Art der Einheit der Synthesis im Resultat fixirt ist, und die Formen der Urtheile, d. h. die verschiedene Art der Thätigkeit der Einheit der Synthesis einander durchaus entsprechen.

Die Urtheile, welche den Kategorieen der Einheit, Vielheit, Allheit entsprechen, sind allgemeine, besondere, einzelne· sofern sich die Urtheile auf den Gegensatz des Möglichen und des

Wirklichen beziehen, sind sie problematische und assertorische, die problematischen Urtheile sind, sofern sie im Gebiete des Möglichen bleibend Bejahung, Verneinung, Begrenzung aussprechen, bejahende, verneinende, limitirende oder besser vergleichende, in der vollkommensten Form disjunctive. Die einfachsten Urtheile im Gebiete des Möglichen sind die rein logischen Urtheile der Position: A = A; der Negation: A ist nicht Non A, der Satz der Identität und des Widerspruchs; der erste enthält die Position,*) welche für alles Denken die Voraussetzung ist; der zweite enthält die Regel, nach welcher das Unmögliche ausgeschlossen ist. Die limitirenden Urtheile enthalten nicht einfache Verneinung, auch nicht einfache Bejahung, sondern sie sprechen aus, dass die Verneinung nur die Grenze für die Bejahung sei, dass das Verschiedene, das sich theilweise ausschliesse, auch theilweise Gemeinsames habe. Der Satz z. B.: der Mensch ist kein Thier, enthält zwar Negation, welche zur Voraussetzung die Position hat: Mensch ist Mensch, Thier ist Thier. Trotzdem aber kann dies Urtheil nicht unbedingt negativ genannt werden; denn trotzdem, dass der Mensch kein Thier ist, kann er doch Einiges mit dem Thier gemeinsam haben; ihm steht z. B. das positiv begrenzende zur Seite: Mensch und Thier sind lebende Wesen. Beide Urtheile sind begrenzend, das erste in negativer, das andere in positiver Form. Denn das Erste schliesst nicht aus, dass Mensch und Thier bei aller Verschiedenheit Gemeinsames haben, das Zweite enthält implicite, dass sie trotz des Gemeinsamen unterschieden sind. Man wird daher besser als „begrenzende" diese Urtheile vergleichende nennen. Das vergleichende Urtheil setzt aber voraus, dass man die Merkmale der zu vergleichenden Objecte sich vergegenwärtige und dann beide mit einander in Beziehung setze, d. h. es setzt Urtheile voraus und bringt die verschiedenen Urtheile in Beziehung: der Mensch hat die und die Merkmale, das Thier hat die und die Merkmale. Unter diesen sind diese gleich, jene verschieden. Also ist der Mensch in Bezug auf diese Merkmale dem Thier

*) Es handelt sich dabei zunächst um logische Position oder Bejahung; für sich bleibt diese noch im Gebiete des Möglichen; sie wird aber, sofern auch das Wirkliche möglich ist, auch im Wirklichen gelten.

gleich, in Bezug auf jene von ihm verschieden.*) Am Vollkommensten, weil am umfassendsten und am wenigsten willkürlich, ist dieses vergleichende Urtheil dann, wenn es nicht inductiv verfährt, sondern deductiv, indem es die in einem Gattungsbegriff enthaltenen verschiedenen Möglichkeiten aus diesem so heraussetzt, dass sie doch unter ihm zusammengefasst bleiben. Wenn man von dem Gemeinsamen ausgeht und darauf achtet, dass in der Sphäre dieses Gemeinsamen Differenzen sind, welche sich zwar gegenseitig ausschliessen, zusammen aber logisch doch ein Ganzes ausmachen, weil sie von einem Gemeinsamen umschlossen sind, so kann man das vergleichende Urtheil auch als disjunctives bezeichnen. In diesem Fall gilt neben dem Satz der Identität und des Widerspruchs das disjunctive Denkgesetz.**) Es ist klar, dass diese Urtheile zunächst rein im Gebiet des Logischen sich bewegen und dass mit ihnen über das reale Verhältniss der Wesen zu einander noch nichts ausgesagt ist, da diese Vergleichungen rein im Denken vor sich gehen und zunächst nur Gedanken über die Objecte ausdrücken, welche aus einem gedankenmässigen Inbeziehungsetzen derselben hervorgehen. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass die diesen Urtheilen entsprechenden Begriffe doch der Ausdruck für das Vernünftige in der wirklichen Welt seien, indem z. B. die Gattungsidee in dem Individuum der Gattung verwirklicht ist. Aber das gilt nur für den Fall, dass dieselben richtig gebildet sind, wovon noch gleich die Rede sein soll Anders ist es mit den Urtheilen, welche den realen Kategorieen entsprechen. Die Urtheile, welche der Substanz entsprechen, sind kategorische. Das kategorische Urtheil sagt zunächst aus, dass einem realen Objecte das Prädicat des Fürsichseins wirklich zukomme, dass es ein Fürsichsein habe, weiterhin, dass ihm dieses so bestimmte Fürsichsein wirklich zukomme. Die dem Verhältniss der Causalität entsprechenden Urtheile sind real hypothetische, die der Wechselwirkung entsprechenden real disjunctive. Den beiden letzten Kategorieen entsprechen nicht einfache Urtheile;

*) Man sieht, dass sich dieses vergleichende Urtheil in Form eines Schlusses darstellen lässt, wodurch sich thatsächlich erweist, dass der Schluss nichts ist, als die Art und Weise, verschiedene Urtheile zu Einem zu verbinden.

**) Ich nenne es so mit Lotze, Logik S. 95—97.

vielmehr sind hier zwei oder mehrere Subjecte vorausgesetzt, von deren jedem bestimmte Aussagen gemacht werden, und welche unter der Voraussetzung derselben in Verhältniss gesetzt werden. In dem Urtheil, dass das eine Ding die Ursache von Veränderungen im anderen Ding sei, ist also eine Combination von Urtheilen gegeben. Dieses Urtheil ist nun aber nicht nur ein thatsächliches, sondern es wird zugleich behauptet, dass in jedem Fall, wenn das eine Ding gegeben ist, unter denselben Umständen in dem anderen Dinge dieselbe Folge eintrete. Wenn nun diese Form des Urtheils hypothetisch ist, so ist das nicht etwa ein Beweis dafür, dass sein Inhalt sich nicht auf die Realität beziehe, sondern nur auf mögliche Fälle, nur im Gebiet des Möglichen bleibe; im Gegentheil: das Urtheil lautet, wenn dieses Ding gegeben ist, so wirkt es unter den gegebenen Umständen so und so; das Object ist also durchaus real vorgestellt. Das real-hypothetische Urtheil setzt nicht nur eine logische Möglichkeit, sondern es setzt den Fall, dass etwas Bestimmtes wirklich sei und behauptet für diesen Fall die Wirklichkeit auch eines Anderen. Die hypothetische Form dient nur dazu, die Allgemeingültigkeit für alle gleichen Fälle zum Ausdrucke zu bringen. Das Urtheil verliert aber auch in der hypothetischen Form, die von dem einzelnen gegebenen Fall absieht, allen Sinn, wenn man annehmen muss, dass der Fall gar nicht eintreten kann.*) Der Kategorie der Wechselwirkung entspricht das real disjunctive Urtheil. Fasst man das disjunctive Urtheil nur in dem Sinne, dass dasselbe die Eintheilung eines Begriffs in seine möglichen Unterarten ausspreche, so ist dasselbe lediglich logisch und würde auf das zurückkommen, was wir als das vergleichende, in der Vollendung als disjunctives Urtheil bezeichnet haben. Denn wenn auf Grund der Vergleichung Gemeinsames gefunden ist, so kann das Gemeinsame für sich fixirt werden und nun auf Grund davon, dass dieses Gemeinsame mit verschiedenem verbunden ist, eine Eintheilung gewagt werden, indem man annimmt, dass die Sphäre des Gemeinsamen verschiedene Möglichkeiten enthalte, welche sich zwar gegenseitig

*) Anders ist es bei dem logischen Verhältniss von Voraussetzung, Grund und Folge. S. u.

ausschliessen, aber doch zusammen ein Ganzes der Erkenntniss ausmachen. Das Urtheil dagegen, welches der Kategorie der Wechselwirkung entspricht, wird man, da die Kategorie der Wechselwirkung sich auf die Thätigkeit realer Objecte bezieht, das real disjunctive Urtheil nennen müssen. Auch dieses Urtheil ist streng genommen eine Combination von Urtheilen. Es besagt: Dies Subject hat diese Eigenthümlichkeit, jenes Subject jene; dass aber beide so beschaffen sind, wie sie sind, lässt sich nur denken unter der Voraussetzung, dass sie sich gegenseitig bestimmen. Oder: man findet, dass mehrere Dinge in einem solchen realen Verhältniss stehen, dass sie mit einander eine Einheit ausmachen, weil jedes auf das andere wirkt, so dass beide zugleich ein relatives Fürsichsein haben, nicht etwa das Eine das Andere hervorbringt, das Andere aber das Erste nicht, in welchem Falle sie nicht ein Ganzes ausmachten, dessen Theile nothwendig zusammengehören. Allgemein ausgedrückt: Wenn A da ist, muss auch B da sein und umgekehrt. Das Dasein des Einen ist nicht ohne das Dasein des Anderen zu denken, wobei es aber gänzlich gleichgültig ist, ob ich das Eine oder das Andere zum Ausgangspunkt nehme. Das einfache hypothetische Urtheil enthält nur, dass wenn das Erste da sei, auch das Andere da sein müsse. Wollte man sagen, es enthalte auch dies, dass wenn die Wirkung da sei, auch die Ursache da sein müsse, so ist das richtig, aber es enthält nicht, dass die Wirkung die Ursache hervorbinge, sondern nur, dass aus der Wirkung die Ursache sich erkennen lasse. Dagegen das disjunctive Urtheil enthält nicht nur, dass wenn das Eine da sei, auch das Andere da sei und umgekehrt, sondern auch dies, dass für die eigenthümliche Beschaffenheit des Ersteren ebensogut das Zweite der Realgrund sei, wie umgekehrt. — Der Kategorie der Nothwendigkeit entsprechen apodictische Urtheile. Jedoch ist wie in dieser Kategorie so auch im apodictischen Urtheil zu unterscheiden das rein logische apodictische Urtheil, welches das in sich Nothwendige zum Inhalt hat, das, was ohne Widerspruch nicht anders gedacht werden kann, wohin ausser den Sätzen der Identität, des Widerspruchs, dem disjunctiven Gesetz auch die Verknüpfung der Urtheile nach Grund und Folge gehört, und das apo-

dictische Urtheil realer Art, welches eine real-hypothetische causale Nothwendigkeit ausspricht, dass wenn das Eine real gegeben sei, das Andere auch sein müsse. Noch weit combinirter ist das Urtheil, welches der Kategorie des Zwecks entspricht. Am einfachsten lässt sich die Sache an einem Beispiel verdeutlichen. Wenn ein Begriff gewonnen ist, der eine Thiergattung repräsentirt, und auf der realen Seite bei einem Individuum der betreffenden Gattung eine vollkommene reale Wechselwirkung aller Theile sich findet und nun gesagt wird, diese vollkommene Wechselwirkung aller Theile schreibe sich daher, dass der Typus der betreffenden Gattung, der Begriff derselben die Wechselwirkung aller Theile veranlasst habe, weil der einheitliche Gedanke des Typus alle Theile in diese Ordnung gebracht habe, so haben wir ein Zweckurtheil. Das Zweckurtheil sagt also aus, dass ein Gedanke die reale Combination der Theile eines Ganzen bestimmt. Das teleologische Urtheil ist also ein solches, welches einen durch ein problematisches Urtheil gewonnenen Begriff mit einem durch ein assertorisches Urtheil gewonnenen Begriffe combinirt, in diesem Fall ein durch ein vergleichendes Urtheil gewonnenen Gattungsbegriff mit einem durch ein real-disjunctives Urtheil gewonnenen Begriffe von einer in Wechselwirkung stehenden Gruppe von Theilen combinirt, indem es ausspricht: dieser Gattungstypus ist für diese vollkommene Wechselwirkung aller Theile der bestimmende Grund.

Um Missverständnisse zu vermeiden, will ich die verschiedenen Arten der Urtheile noch einmal zusammenfassen. Kant unterscheidet Urtheile der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Die erste Form der Urtheile muss zugegeben werden. In Bezug auf die drei anderen Formen scheint mir indess eine Modification nothwendig. Diejenigen Urtheile, welche Kant der Qualität unterordnet, bewegen sich für sich betrachtet im Gebiet des Möglichen. Damit soll nicht gesagt sein, dass ihr Inhalt nicht der Wirklichkeit entsprechen kann, sondern nur dies, dass sie als solche noch nicht die Wirklichkeit ihres Inhalts aussagen. Wenn man den Grundsatz anerkennt, dass Denken und Sein identisch ist, dass der logische Prozess der des Seins ist, so ist es ganz natürlich, dass aus Bejahung, Verneinung und Vereinigung von

beiden als obersten Realprinzipien der ganze Prozess der Weltentwicklung abgeleitet wird. Der Prozess der Bestimmung der Begriffe durch Position, Negation, Begrenzung wird hier identisch mit dem Prozess der Welt.*) Diese ganze Construction wird einseitig. Denn Denken und Sein ist nicht identisch. Dieser Anschauung steht eine andere gegenüber, welche sich nur an die realen Kategorieen hält und den logischen Idealismus gänzlich beseitigen will. Nur Substanzen (Atome), welche causal sind und in Wechselwirkung stehen, werden hier anerkannt. Gattungsbegriffe, ein System logisch geordneter Begriffe hat hier keine Bedeutung, weil wir durch sie die Wirklichkeit nicht kennen lernen. Diese Ansicht hat darin vollkommen Recht, dass von Wirklichkeit und ihrer Erkenntniss nur mit Hülfe jener Kategorieen die Rede sein kann. Aber sie hat Unrecht, wenn sie die Gattungsbegriffe nur als Symbole ansehen will, nur als Mittel, die Uebersicht zu erleichtern. Sie existiren zwar nicht an sich, sondern nur in den existirenden Individuen; aber in ihnen können sie doch existiren. Wir haben hier zwei Extreme; die Einen bevorzugen die logischen Kategorieen gegen die realen; die Andern bevorzugen die realen Kategorieen gegen die logischen. Kant wollte beide Reihen von Urtheilen und Kategorieen völlig gleich stellen. Aber eben damit verkannte er den Unterschied beider und behandelte alle nur als logisch. Es ist vollkommen richtig, dass, (was er zur Bekämpfung des ontologischen Beweises sagt), man aus dem logischen Begriffe noch nicht die Existenz folgern darf; dass das Aussagen der Existenz des Inhaltes des logischen Begriffes noch etwas Neues ist. Aber die Sache ist eine andere, wo die realen Kategorieen angewendet und Urtheile, welche reale Beziehungen ausdrücken, ausgesprochen werden. Wenn ich den Satz ausspreche, dass diese bestimmte Ursache eine bestimmte

*) Hegel hat freilich diese Grundkategorieen dann vielfach näher bestimmt, z. B. durch den Gegensatz von Object, Subject und Vereinigung beider, oder den Gegensatz von Abstract-Allgemeinem, Besonderem, Concret-Allgemeinem. Aber man merkt doch all diesen näheren Bestimmungen immer an, dass das Besondere, das Subject u. s. w. ein negatives Moment an sich hat und daher immer wieder verschwindet. Nur die Negativität bleibt als das Treibende im Prozess; aber ihre concreten Formen verschwinden. Es bleibt das Werden überhaupt.

Wirkung zur Folge habe, so ist hiermit kein bloss logisches Verhältniss gegeben, selbst dann nicht, wenn ich dem Satz um der Allgemein-Gültigkeit willen die hypothetische Form gebe. Der Satz hat nur Sinn, wenn ich ein reales Verhältniss anerkenne, und wenn das reale Verhältniss unmöglich wäre, wäre der Satz widersinnig und leer. Wenn ich die causale Verknüpfung anwende auf die gegebene Erfahrung, so ist es nicht so, dass ich nur eine logische Verbindung hergestellt habe zwischen den beiden Objecten, welche in dem Verhältniss von Ursache und Wirkung stehen, sondern ich spreche damit ein reales Verhältniss aus; und der ganze Satz hat keinen Sinn, wenn ich annehme, ich habe dies bloss als die Ursache vorgestellt; es giebt eben keine nur vorgestellte Ursache; es ist wohl möglich, dass ich fälschlich etwas für die Ursache von einem Andern halte; aber dann bin ich eben desshalb zuzugestehen genöthigt, dass dies fälschlich geschehen sei, weil sich herausstellt, dass dieses Object gar nicht Ursache sei, d. h. nicht wirke, oder weil sich herausstellt, dass ich die Ursache nur vorgestellt habe, was eben nicht geht, weil eine Ursache eben wirkt, und durch diese Verknüpfung nicht bloss eine logische Combination gegeben ist. Dies hat Kant nicht genügend berücksichtigt. Seine Bestreitung des ontologischen Arguments geht darauf hinaus: ein gedachtes allerrealstes Wesen müsse darum noch nicht sein. Denn die Copula „ist" enthalte hier ein synthetisches Urtheil, das man nur wenn man die Erfahrung dieses „ist", die Existenz hinzunehme, mit Recht fällen könne. Allein wenn ich urtheile: das allerrealste Wesen ist eine Substanz, so ist dieses Urtheil überhaupt nur berechtigt, wenn es wirklich existirt. Denn nur zu denken, es sei eine Substanz, wenn es keine ist, ist unmöglich; eine bloss gedachte Substanz ist eben keine. Dieses Urtheil ist eben kein bloss logisches, sondern ein reales und hat gar keinen Sinn, wenn sein Inhalt nicht real ist. Die einzige Frage also ist die, ob ich das absolute Wesen denken muss und ob ich es als Substanz denken muss. Ist beides zu erweisen, so habe ich keinen Grund zu zweifeln, dass es auch eine Substanz sei, weil sonst mein Denken mit sich in Widerspruch käme. Denn denken, etwas sei Substanz d. h. seiend und doch sei es keine Substanz, ist ein Widerspruch.

Kant hat den Unterschied der logischen und der realen Kategorieen übersehen. Hieraus folgt aber, dass die Metaphysik, wenn sie irgendwie möglich ist, sich auf die realen Kategorieen basiren muss, und dass die logischen Kategorieen erst nachträglich in Betracht gezogen werden können. Der abstracteste Begriff des Seins als *Gattungsbegriff* von allem *möglichen* Sein enthält in sich noch nicht das Sein; denn es ist durchaus nicht widersinnig, anzunehmen, dass das *allgemeine* Sein als *solches* nicht existire, und es ist keine Nothwendigkeit nachzuweisen, ein solches allgemeines Sein als *solches* als existirend zu denken. Hingegen ist das Urtheil, welches ausspricht, eine Substanz existire, kein synthetisches Urtheil, weil der Begriff der Substanz das Existiren in sich schliesst und eine Substanz, die nicht existirt, eben ein Widerspruch ist. Hingegen ist der Satz: das allgemeine Sein existirt als solches, ein synthetischer. Denn es wird ein Neues hinzugefügt, wenn man sagt, dass das *allgemeine* Sein als *solches* existire. Das allgemeine Sein ist eben ein Begriff, der *nur* auf logischem Wege gewonnen ist, der möglich ist, aber an sich noch nicht die Realität in sich schliesst, wie denn in der That ein allgemeines Sein für sich nicht existirt. Diese Beispiele sollten nur den Unterschied zwischen den problematischen logischen Urtheilen und den assertorischen realen Urtheilen aufweisen. Es soll damit nicht gesagt sein, dass nicht die Ersteren auch die Erkenntniss der Wirklichkeit fördern können, sondern nur, dass sie *für sich* nicht dazu genügen, uns von der Wirklichkeit ihres Inhaltes zu überzeugen. Das Mögliche der rein logischen Urtheile und Begriffe ist aber nicht bloss das beliebig denkbare; sondern dem Interesse des Erkennens entsprechend muss das Seiende auch als vernünftig, logischer Bearbeitung zugänglich erscheinen, und das Begriffssystem, das wir bilden, kann nicht eine blosse Verstandesübung sein, sondern ist auch auf Erfassung des Seienden gerichtet; und es ist durch Obiges durchaus nicht ausgeschlossen, dass wir auch durch die Bildung classificatorischer Begriffe das System der wirklichen Welt abbilden. Nur sind diese Gattungsbegriffe und die Urtheile, durch welche sie gebildet werden, nicht so beschaffen, dass sie durch sich uns von dem Sein der Welt unterrichten. Wenn dieses Sein vielmehr durch Erfahrung

und die Erkenntniss nach den realen Kategorieen als seiend feststeht, so kann der durch logische Bearbeitung der Erfahrung gewonnene Inhalt als den logischen vernünftigen Gehalt der realen Welt darstellend erfasst werden, aber auch so nie für sich, als ob die Gattungen an sich existirten, sondern nur so, dass sie als in individuellen Gestalten verwirklichte Typen erfasst werden, welche das Vernünftige, Logische in der Welt für sich fixiren.

In Bezug auf die Schlüsse sei nur bemerkt, dass ich dieselben als Combinationen von mehreren Urtheilen zu Einem ansehe, wie solche schon in dem vergleichenden Urtheil gegeben sind. Auf den Unterschied der inductiven Schlüsse und Syllogismen hier näher einzugehen, ist umsoweniger nothwendig, als gerade dieses Gebiet von den trefflichsten Forschern eingehend behandelt wird; diese Auseinandersetzungen gehören der Logik zu. Im Grunde wird man sagen können, dass alles Schliessen eine Combination von Urtheilen ist, welche auf der Substitution des Gleichen ruht, im Syllogismus so, dass an Stelle eines Allgemeinen ein diesem untergeordnetes Besonderes gesetzt und von diesem ausgesagt wird, was von dem Allgemeinen gilt, im inductiven Schluss, der einen hypothetischen Charakter hat, so, dass man an die Stelle einer Reihe besonderer Fälle hypothetisch ein Allgemeines setzt, indem man zu den erkannten Fällen noch die nicht untersuchten hinzufügt und so ein Allgemeines gewinnt, von dem man das für die besonderen bekannten Fälle Gültige aussagt.*) Man sieht hieraus, dass es für unseren Zweck genügt, auf dieses Verhältniss der Schlüsse zu den Urtheilen hinzuweisen.

3.

Schon oben ist angedeutet worden, dass die Kategorieen angewandt werden, bevor sie für sich fixirt werden, und zwar unbewusst. Andererseits aber haben wir auch gesehen, wie die Reflexionsbegriffe auf höhere Begriffe hinweisen und für sich ungenügend sind. Nachdem wir nun die Kategorieen betrachtet haben, können wir sehen, wie die gesammte Begriffsbildung

*) Dies hat jüngst lichtvoll Benno Erdmann: „Zur Theorie des Syllogismus und der Induction" gezeigt: Philos. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet. S. 221.

durch sie bestimmt ist, dass also keineswegs die Reflexionsbegriffe lediglich empirische sind, sondern apriorische Elemente haben. Was die Kategorieen der Quantität angeht, so zeigt sich das apriorische Wesen eines jeden Begriffs darin, dass er, auch wenn er zunächst aus einem bestimmten Erfahrungskreise abstrahirt ist, doch den Anspruch enthält, *Alles* zu befassen, was unter ihn fällt, wenn es auch noch nicht in der Erfahrung gegeben ist. Der Begriff bleibt nicht stehen im Gebiet der thatsächlichen Erfahrung; in der Art, wie er gebildet ist, liegt zugleich die Tendenz, alle diejenigen Objecte zu umfassen, welche die gleichen Merkmale haben; er greift an sich über die Erfahrung hinaus. Die Kategorie der Einheit des Vielen als *Allheit* aller unter ihn gehörigen Objecte macht sich hier in ihm geltend. Es ist aber eben damit noch ein anderes gesagt: der Begriff will nicht bloss das Gegebene zusammenfassen; er ist die Form welche auch noch *mögliche* Erfahrung in sich aufnimmt. Auch nach dieser Seite greift jeder Begriff über die Empirie hinaus. Wir haben oben von zwei Arten von Reflexionsbegriffen geredet. Der Quell derselben ist die verschiedene Anwendung der logischen, idealen oder realen Kategorieen. Indem wir zunächst einen bestimmten *classificatorischen* Begriff bilden, bleiben wir nicht bei der Erfahrung, sondern wir bilden den Begriff so, dass er *mögliche* andere Erfahrung mit enthält. Ferner aber sind diese Begriffe nicht jeder für sich abgeschlossen bestimmt, sondern sie werden so gebildet, dass der Eine den Anderen begrenzt, und die Begriffe enthalten hienach immer die drei Kategorieen der Negation, Position und Begrenzung in sich; sie sind auf ein System hingerichtet; hierin zeigt sich wieder die apriorische Einheit der Synthesis. Auch kann diese Begriffsbildung nur dann wissenschaftlichen Werth beanspruchen, wenn sie die logische *Nothwendigkeit* nicht verletzt, wenn sie auf Urtheilen ruht, welche logisch richtig gebildet sind und keinen Widerspruch in sich enthalten. Und hier ist nun hervorzuheben, dass die *bewusste* Fixirung der Kategorieen und der ursprünglichen entsprechenden Urtheile zugleich einen Maasstab an die Hand giebt, durch welchen der willkürlichen Bildung von Reflexionsbegriffen der classificatorischen Art vorgebeugt werden kann.

Man muss nemlich immer bei der Bildung dieser Begriffe im Auge behalten, dass man nicht nur nicht widersprechende Merkmale in einen Begriff zusammenfassen darf, sondern dass auch die verschiedenen Artbegriffe so gebildet werden müssen, dass sie einander nicht absolut widersprechen, ja noch mehr, dass sie unter einem allgemeineren Begriff als einem umfassenden Ganzen sich zusammenfassen lassen, also als Theile eines Ganzen aufgefasst werden können. Das ist freilich nun für die Reflexionsbegriffe schwer durchzuführen. Denn die vorläufig empirisch gebildeten Begriffe, die an die Sinneserfahrung, die Combination der Empfindungen im Raum sich anschliessen, sind so unendlich mannigfaltig und unbestimmt, dass es darauf zunächst ankommt, sie nach ihren Merkmalen und der Einheit der Merkmale immer bestimmter zu fixiren, dann aber auch sie mit den höheren Gattungsbegriffen, ja mit den allgemeinsten Begriffen zu einem System zu vereinigen. Da fragt es sich zunächst, ob es keinen Maasstab a priori gebe, wie man im vergleichenden Urtheile in concreto vorgehen soll, sodass der Willkür kein Spielraum bleibt.*) Nach welchen Merkmalen soll man Classen unterscheiden und zusammenfassen? Offenbar ist hier eine ganze Reihe von Urtheilen nothwendig. Z. B. man kann die Menschen nach den Haaren vergleichen und unterscheiden. Aber das wäre doch willkürlich. Bei der Untersuchung über die Racen kommt nicht irgend ein beliebiges Merkmal in Betracht. Vielmehr ist hier der Maasstab die Vollständigkeit der Vergleichung; und dass diese gefordert wird, ist wieder der Kategorie der Allheit und der bewussten Tendenz, das Verschiedene unter eine allumfassende Einheit zu bringen, entsprungen. Daher eben erscheint eine solche Eintheilung der Menschen noch willkürlich, die sich nur nach den Haaren richtet. Nun werden noch andere Merkmale verglichen. Endlich werden die Merkmale selbst wieder mit dem Menschen als Ganzem verglichen und ihre Bedeutung für den Menschen in Betracht gezogen. Nun wird eine weit vollkommenere Vergleichung und Unterscheidung stattfinden. Man wird die constanten Merkmale

*) Unten wird uns ganz dasselbe Problem in Bezug auf die Begriffsbildungen im sittlichen Gebiet beschäftigen.

von den wechselnden, die bedeutenden für das Wesen des Menschen wesentlichen von denen, die nicht so wesentlich sind, unterscheiden und danach auch die Unterschiede in den einen oder anderen Merkmalen taxiren, nach welchen die Menschen sich unterscheiden und danach den Racenbegriff bilden. Soviel ist hienach deutlich, dass die Begriffsbildung nach einem nothwendigen Maasstabe a priori geleitet wird, welcher Vollständigkeit des Vergleichens fordert, um danach die Begriffe genauer zu bestimmen. Allein dieser Weg inductiven Vergleichens scheint für eine systematische Begriffsbildung nicht zu genügen. Denn so gewonnene Reflexionsbegriffe, nach dem strengen Maasstab a priori genommen, haben immer etwas Unvollständiges an sich, daher auch etwas Willkürliches. Denn, wenn man nur das gegebene Material vergleicht und danach die Arten und Gattungen classificirt, so ist es schwer zu einem Systeme zu kommen, weil man nie weiss, ob man Vollständigkeit erreicht hat. Daher wird man ergänzend beifügen müssen, dass nur zugleich durch Eintheilung der allgemeinen Begriffe ein vollständiges System könne erzielt werden, also auf deductivem Wege, indem man die in dem allgemeinen Begriffe enthaltenen Möglichkeiten entfaltet und so zu spezielleren Begriffen herabsteigt, die sich dann disjunctiv verhalten.

Schelling meinte noch in seiner letzten Periode, man könne das Wesen der Dinge a priori aus reiner Vernunft bestimmen, nur nicht ihre Wirklichkeit. Er setzte dabei ein System von Begriffen a priori voraus, welche der Geist entfalten kann und welche den verschiedenen Wesensgattungen der Welt entsprechen. Aehnlich nahm Schleiermacher ein solches in unserem Verstande angelegtes Netz von Begriffen an. Wenn man diese Ansicht anerkennt, so wird man für ein System der Classification über den Umfang der Erfahrung hinausgehen. Um das von der Einheit der Synthesis geforderte vollständige Begriffssystem zu gewinnen, kann es dann nicht genügen, bei der Induction stehen zu bleiben. Man wird zugleich deductiv verfahren. Das ist freilich nur möglich, wenn man zugiebt, dass man nicht bloss im Anschluss an die gegebene Erfahrung mit Hülfe der logischen Kategorieen durch fortgesetzte Abstraction Begriffe bilden kann, sondern

dass man mit ihrer Hülfe Begriffe bilden kann, welche zwar auch an das Erfahrungsgebiet anknüpfen, aber das Allgemeinste zu ihrem Inhalte haben. Denn sie sollen ja allumfassend sein. Will man das System der Classification abrunden, so kann man nicht umhin, Begriffe zu bilden, welche ganz allgemein nicht bloss die gegebene Erfahrung unter sich befassen, sondern auch alle mögliche Erfahrung, z. B. den Begriff Natur oder Welt, um dann eine Eintheilung dieser allumfassenden Begriffe zu versuchen, um so sicher von der Spitze aus ein vollständiges System von Begriffen zu erzielen. Uebrigens findet ganz dasselbe schon im Gebiete von Einzelwissenschaften statt, wenn man den Begriff derselben aufstellen will. Auch da handelt es sich um einen Begriff, welcher alle mögliche unter ihn fallende Erfahrung umspannt. Denn wenn dieser anfangs auch auf inductivem Wege gewonnen wird, so kann er doch nur durch Deduction vollkommen präcisirt werden und hört so auf, ein vorläufiger zu sein, weil er im System des Wissens seine feste Stelle einnimmt. Ja im Grund hat jeder ausgebildete Begriff, wie gezeigt, ein apriorisches Element, vermöge dessen er über den gegebenen Erfahrungsumfang übergreift.

Genug, das apriorische Element der classificatorischen Begriffsbildung, wie schon angedeutet*) wurde, führt dazu, dass man ein System der Begriffe zu erreichen sucht, welches in seiner Vollständigkeit nur gewonnen werden kann, wenn man Begriffe bildet, welche an die Erfahrung anknüpfend, alle mögliche Erfahrung unter sich befassen, damit durch fortgesetzte Eintheilung ein vollständiges Begriffsnetz gebildet werde. Dadurch soll nicht die inductive Methode ausgeschlossen sein, da vielmehr zunächst nur durch Vergleichen die concreten Begriffe präcisirt werden können. Aber es soll allerdings anerkannt werden, dass, um die allgemeinsten Begriffe zu gewinnen, keineswegs fortgesetzte Abstraction nothwendig sei, dass vielmehr in Anlehnung an jede Einzelerfahrung zugleich die allgemeinsten Begriffe können gebildet werden, welche vermöge der apriorischen Tendenz ein System der Begriffe zu gewinnen, zu Eintheilungsbegriffen ge-

*) Vgl. o. S. 122. 123.

macht werden können, von denen aus man deductiv verfährt, nicht ohne dabei die Erfahrung in concreto mit zu Rathe zu ziehen. Denn, wie die auf dem Wege des Vergleichens gewonnenen Begriffe als Begriffe doch über das Material aus dem sie gewonnen sind, übergreifen vermöge ihres theilweise apriorischen Charakters, so kommt auf der andern Seite die Eintheilung der allgemeinsten Begriffe nicht ohne Berücksichtigung des Erfahrungsmaterials zu Stande.*)

Wir wollen nun zunächst auf die andere Richtung in der Bildung der Reflexionsbegriffe blicken, welche sich einer weit grösseren Popularität erfreut als die eben besprochene; diese Reflexionsbegriffe, sahen wir oben, werden auf dem Wege der realen Analyse und Synthese gebildet. Die Kategorieen der Realität: Substanz, Causalität, Wechselwirkung, die zur Erfassung der Wirklichkeit und ihrer Verhältnisse vorhanden sind, sind überall bei der Bildung dieser Reflexionsbegriffe maassgebend, sofern diese auf die Erkenntniss der concreten Wirklichkeit gerichtet sind. Die Analyse irgend eines complicirten Gegenstandes in der Natur wird dadurch bewerkstelligt, dass man denselben in seine Elemente zu zerlegen sucht; das geschieht aber nicht, ohne dass man schliesslich Einheiten feststellt, z. B. chemische Elemente, welche man als Realitäten vorstellt, als Substanzen. Wenn man das Object erkennen will, so sucht man die Zusammensetzung der Substanzen zu begreifen, aus denen es besteht; das geschieht nur, indem man die Kategorie der Causalität und der Wechselwirkung anwendet. Aber hier ist nun ebenso zwar nicht die logische, aber die reale Nothwendigkeit in Betracht zu ziehen. Die Meinung kann bei der Methode, welche die Objecte analysirt, in substantielle Elemente zerlegt und wieder verbindet, nicht sein, bloss für diesen einzelnen Fall das thatsächliche Zusammensein mehrerer Elemente constatirt zu haben; vielmehr geht man auf Gesetze aus; d. h. man will constatiren, dass, wenn diese Elemente unter diesen Umständen auf einander wirken, nothwendig und stets dieses Resultat herauskomme; dass dies nicht bloss in diesem einzelnen Falle so sei,

*) Vgl. hiezu unten Capitel 12.

sondern dass es so sein müsse, so dass wir den Erfolg vorhersagen können, wenn die Factoren da sind, welche seinen Eintritt bedingen. Um dies zu erreichen, macht man Experimente, d. h. man entfernt alle etwa zufälligen Einflüsse, welche bei einem Resultat mitwirken könnten, um die Art der Wirksamkeit bestimmter Objecte in bestimmten Verbindungen aufzufinden, und so wenig nimmt man an, dass diese Wirksamkeit eine nur zufällige sei, dass man es an Einem gelungenen Experiment genug sein lässt. Allein auch hier ist die Frage die: Wird mit Recht die Kategorie der Substanz, der Causalität und Wechselwirkung angewendet auf einen concreten Fall? Ist es nicht oft genug vorgekommen, dass man fälschlich die Ursache von einer Erscheinung in der Wirksamkeit eines Objects fand, von dem sie gar nicht ausging? Wann ist man berechtigt, diese Kategorieen anzuwenden, deren apriorischer Charakter sich darin offenbart, dass sie Allgemeingültigkeit in Anspruch nehmen. Offenbar ist hier eine ähnliche Schwierigkeit, wie sie bei den Classificationsbegriffen vorliegt, die ebenfalls willkürlich konnten gebildet werden. Auch hier zeigt es sich, dass erst, wenn die Kategorieen für sich fixirt sind, man eben damit auch den Maasstab gewinnt, um zu beurtheilen, ob sie richtig angewendet sind. Erst wenn man sich klar macht, was der Begriff Substanz enthält, erkennt man, dass er nicht auf jedes beliebige empirische Conglomerat anwendbar ist, das eine Zeitlang in der Welt beharrt. Das Prädicat der Substanz enthält die Aussage, dass ein Object ein Fürsichsein habe. Eben hierin liegt der Antrieb, diejenigen Elemente in der Erfahrung aufzusuchen, auf welche dieses Prädicat anwendbar ist. Dazu ist es nöthig, ein Object darauf hin zu untersuchen, ob es wirklich als fürsichseiend betrachtet werden könne oder nicht. So kommt man dazu, um den Begriff der Substanz mit Recht anwenden zu können, auf die Elemente zurückzugehen und so lange Scheidungsversuche zu machen, bis man bei Elementen angekommen ist, welche sich nicht weiter auflösen lassen. Dass hiebei ein apriorischer Begriff wirksam ist, sieht man daraus, dass man schliesslich auf die Hypothese von Atomen gekommen ist, welche in der Erfahrung gar nicht vorkommen. Aber man würde schliesslich doch die Wirklichkeit nicht erklären können,

wenn die Elemente nur für sich wären. Die Zusammensetzung sucht man zu begreifen nach dem Grundsatz der Ursache und der Wechselwirkung. Was nun die Ursache angeht, so ist der Maasstab, den man hier anwendet, der allgemeingültige Grundsatz, dass die gleiche Ursache unter denselben Umständen die gleiche Folge habe. Es lässt sich also so lange nicht mit Bestimmtheit aussagen, dass ein Object als Ursache in einem anderen eine Wirkung hervorbringe, als nicht alle zufälligen Nebenumstände sorgfältig entfernt sind. Denn da kann ein bestimmtes Resultat ebenso gut durch andere Nebenursachen mit hervorgebracht sein. Um also diese Kategorie anwenden zu können, ist es erforderlich zuerst zu untersuchen, ob die Bedingungen für ihre Anwendung vorhanden sind; in ihr selbst liegt der Antrieb Experimente zu machen. Aehnlich ist es mit der Wechselwirkung, nur dass da nicht die Ursache allein auf der einen, die Wirkung allein auf der anderen Seite ist, sondern, dass beides auf beiden Seiten ist. Aber die diesen Kategorieen entsprechende Erkenntniss der Wirklichkeit ist damit noch nicht abgeschlossen. Die Einheit der Synthesis verlangt, dass die Elemente in ihrer causalen Verbindung und Wechselwirkung so erkannt werden, dass daraus die Auffassung der Welt als eines Ganzen möglich wird. Auch das ist wieder in dem apriorischen Wesen dieser Kategorieen enthalten. Alle Substanzen sind unter einander verbunden zu denken; die Kategorie der Ursache geht auf eine allgemeine Verkettung der Dinge, die Kategorie der Wechselwirkung desgleichen. Ich will hier noch nicht darauf hinweisen, welche metaphysischen Theorieen hier ihren Ursprung haben. Ich will auch übergehen, dass man gegenwärtig häufig zu glauben scheint, dass man lediglich mit der Kategorie der Wechselwirkung auskäme, aber die Kategorie der Substanz und, streng genommen, auch der Causalität nicht brauche, wenn man meint mit Erscheinungen, die zu einander Beziehung haben, auszukommen, ohne auf einen Grund der Beziehung zurückzugehen. Hier kommt es nur darauf an, dass diese Kategorieen, welche die Einheit des mannigfaltigen Realen erstreben, mit Nothwendigkeit dazu treiben, die Substanzen nicht bloss im Einzelnen verbunden

zu denken, sondern sie alle unter einander verbunden zu denken, d. h. nicht bloss bestimmte concrete Arten der Causalität und Wechselwirkung zu finden, sondern ebenso eine allgemeine Wechselwirkung aller Dinge, eine allgemeine constante Art ihres Aufeinanderwirkens, d. h. eine allgemeine Gesetzmässigkeit aufzusuchen, die für sich seienden Substanzen zugleich so zu denken, dass sie eine gleichmässige Wirksamkeit auf einander ausüben; die Art dieser Wirksamkeit ist dann eben die allgemeine Gesetzmässigkeit, als die nothwendige Art constanten Wirkens. Fragen wir freilich, wie dieses Ziel zu Stande kommen solle, so geht es uns hier ganz ähnlich, wie bei der Forderung eines Systems der durch Classification gewonnenen Begriffe. Da die Empirie eine unendliche Mannigfaltigkeit zeigt, so sucht man dieselbe auf einfache Elemente zurückzuführen. Soll man bei dieser Methode aber zum Ziel der Einheit kommen, so bleibt auch hier nichts übrig als über die Erfahrung hinauszugehen, wie es denn in der That auch geschieht. Man schafft z. B. die Hypothese von gleichen Atomen, welche die gleiche Wirkungsweise haben, und sucht nun die Verschiedenheit aus der Combination derselben zu begreifen. Der leitende Gedanke dabei ist der, dass man auf Elemente kommt, welche selbst einen allgemeinen Charakter haben, sofern sie gleiche Elemente verschiedener empirischer Objecte sind; dieses Princip führt zu der genannten apriorischen Hypothese. Man muss also auch hier über die Erfahrung hinausgehen. Uebrigens ist es auch hier ähnlich, wie bei dem System der Classification, dass nemlich jeder Begriff, auf den eine der Kategorieen Substanz, Causalität, Wechselwirkung angewendet wird, eben damit ein apriorisches Element hat, vermöge dessen er über die Erfahrung hinausgeht; und die Idee der allgemeinen Wechselwirkung ist auch hier nur die Fortsetzung dieses apriorischen Charakters, gerade wie die Hypothese der Atome, welche über die Erfahrung hinausgeht, aber den Substanzbegriff, der erfahrungsmässigen Theilbarkeit der Materie entsprechend, modificirt.

Das ideale classificatorische Begriffssystem, wie das reale greift also über die Sinneserfahrung über. Es lehnt sich an die Erfahrung an, aber wie jeder Gattungsbegriff über die Erfahrungs-

sphäre durch seinen Umfang übergreift, so greift jeder Begriff, der durch reale Analyse und Synthese gebildet wird, über die Erfahrung über; denn wo von Wechselwirkung, Ursache, Substanz die Rede ist, geht man über das Gebiet der Wahrnehmung hinaus. So ist es nur die Fortsetzung dieser apriorischen Synthesis in der idealen und realen Reihe, welche ein vollständiges Begriffssystem anstrebt, und zu dem Zwecke allgemeinste Classificationsbegriffe bildet, um ihnen die übrigen unterzuordnen, und welche ein vollständiges System der Wechselwirkung aller Dinge nach einem allgemeingültigen Gesetze behauptet. Wenn zu der Erkenntniss der Dinge dieses apriorische Element in der Begriffsbildung, wie gezeigt, nirgends fehlen kann, so wird es auch nothwendig sein, die Consequenz zu ziehen, welche auf die Vollständigkeit des Systems ausgeht.*) Hier müssen wir noch die scheinbare Antinomie berühren, welche zwischen den realen Begriffen, welche auf dem Weg realer Analyse und Synthese eruirt werden, und zwischen den Classificationsbegriffen obwaltet**) und welche in der That dazu geführt hat, die letzteren als leere Hirngespinnste zu behandeln.

Es scheint auch auf den ersten Blick, dass der Weg der Classification vollkommen überflüssig ist; denn die Erkenntniss der Wirklichkeit scheint doch nur auf dem anderen Wege gewonnen

*) Volkelt weist mit Recht darauf hin, „dass auf weiten Gebieten der empirischen Wissenschaften die Erfahrungscontrolle fehle" und dass also, wenn die Metaphysik derselben entbehre, sie darum noch nicht der Wissenschaftlichkeit baar sein müsse. a. a. O. S. 436. Der Grund davon ist der, dass in allen Begriffen ein apriorisches Element ist, das über die Sinneserfahrung hinausgeht; ebenso aber auch ist die Metaphysik nicht aller Erfahrung fremd, sondern sie sucht nur die Grundlage der Erfahrungswelt, knüpft also an die Erfahrung an.

**) Volkelt 334 f. drückt den Gegensatz, den ich im Auge habe, so aus, dass es Begriffe gebe, die Gleichartiges bezeichnen, (eben die realen) im Unterschied von den Gattungsbegriffen, z. B. der Begriff eines chemischen Elementes. Aber auch dieses ist Vielem gemeinsam, als „ein in vielem Individuellen Gleiches". Wundt hat Recht, wenn er leugnet, dass alle Begriffe nur Classificationsbegriffe seien, fasst aber den Begriff einseitig als „einen Punkt, an den mannigfache Verbindungen angeknüpft werden können", Logik I, 90—96. Das passt am besten auf die Begriffe, die ich reale nenne, wiewohl selbst die realen Elemente als ein in Vielem Gleiches Vielem gemeinsam sind.

zu werden. Ob wir aber noch möglichst vollkommene Classificationen zu Stande bringen, scheint wenig auszutragen, wenn wir die Wirklichkeit erkannt haben. In der That hat auch die Ansicht, welche Alles aus einfachen Elementen entstehen lässt, das ganze Gebiet der durch Classification gewonnenen allgemeinen Begriffe von jeher gering geschätzt. Indess ist nicht zu leugnen, dass sie, etwa von einfachen Elementen abgesehen, alles Uebrige als im Fluss befindlich betrachtet, als durch den causalen Mechanismus zusammengesetzt und ebenso aufgelöst. Die andere Auffassung dagegen, in dem Maasse als es ihr gelingt, ihre Begriffssysteme abzurunden, hebt vielmehr bestimmte Gattungen heraus, welche ihrer Meinung nach von einander constant unterschieden seien, was die andere Auffassung leugnen muss, da sie vielmehr glaubt, dass diese Gattungsverschiedenheiten lediglich das Resultat verschiedener Conglomerationen der Elemente seien, welche an sich keinen constanten Charakter haben, wie die Elemente. Was sollen wir in diesem Dilemma thun? Um Missverständnisse abzuwehren, sei noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die ausschliessliche Anerkennung der idealen Begriffsreihe oder der realen Begriffsreihe, das ausschliessliche System der Classification und die Betrachtung der Dinge als Combinationen von Elementen sich nicht deckt mit dem Gegensatz von Empirismus und Apriorismus. Denn auch die mechanische Auffassung, welche sich ja mit Vorliebe als die allein vernünftige bezeichnet, basirt auf apriorischen Kategorieen, wie gezeigt. Der Unterschied ist nur, dass die eine Ansicht mit den Kategorieen des Möglichen, die andern mit denen der Wirklichkeit operirt. Apriorisch sind sie beide, und beide gleich nothwendig in unserem Denken begründet. Unser Denken aber fordert eine Einheit und kann nicht in sich selbst zwiespältig sein.

Dass beiderlei Kategorieen nothwendig sind, geht auch daraus hervor, dass zur Erkenntniss der Welt die Kategorieen der Wirklichkeit nicht genügen. Denn sie leiten nicht dazu an, den Inhalt der Wirklichkeit, ihr „Was“, zu erfassen, die Dinge als eigenthümliche Einheiten zu fixiren. Mit ihrer Hülfe

kommt es noch nicht zum Bewusstsein, dass der Inhalt der Wirklichkeit vernünftig, unserem Denken adäquat sei.

Zwar machen auch die realen Kategorieen den Anspruch, dass die Wirklichkeit ihnen adäquat sei, dass sie, wo sie angewendet werden, nicht bloss für den gegebenen Fall gelten, sondern für jeden gleichartigen; d. h. sie greifen über den Einzelfall über mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit für alle möglichen gleiche Fälle. Sie sind also nicht darum Kategorieen der Wirklichkeit, weil sie nicht über die einzelne gegebene Wirklichkeit des empirischen Gebiets übergreifen, sondern darum, weil ihr Inhalt keinen Sinn hat, wenn er nicht auf die Wirklichkeit bezogen ist. Allein mit den Kategorieen der Wirklichkeit erreicht man nie mehr als den Gedanken einer allgemeinen Wechselwirkung, den der Zusammensetzung des Vielen nach einer regelmässigen Wirksamkeit der Elemente auf einander. Die verschiedenen Producte dieser Wirksamkeit in ihrer Eigenthümlichkeit zu fixiren, dazu reichen diese Kategorieen nicht aus. Wenn man alle chemischen, überhaupt mechanischen Vorgänge an einem Pferdeleib kennt, so hat man in dieser Betrachtungsweise für sich gar keinen Anhaltspunkt, denselben von einem anderen Leib zu unterscheiden; denn diese Vorgänge sind überall dieselben. Niemand würde darauf kommen, von Gattungen, Species zu reden, wenn man nur die realistische Betrachtungsweise gelten lässt. Hier greifen eben die rein logischen Kategorieen mit den Gattungsbegriffen ergänzend ein. Denn sie allein machen es möglich, die verschiedenen Gebilde wirklich als Einheiten eigenthümlicher Art zu fassen, als Gattungen, denen ein Typus zu Grunde liegt. Ohne diese Betrachtungsweise gäbe es gar keine vollständige Welterklärung. Denn die Potenzen, aus denen alles gleichmässig gesetzmässig abfliesst, enthalten keinen genügenden Grund für die unterschiedenen Typen, für diese bestimmten Gebilde. In der That setzt selbst die Descendenztheorie die Gattungen voraus und sucht sie als gegebene mechanisch aus den Elementen zu erklären. Nie und nimmer würde es glücken, die Gattungen aus dem Mechanismus abzuleiten. Thatsächlich arbeitet, im Gebiet des Organischen ganz besonders, auch diese Theorie mit Gattungsbegriffen, setzt die classi-

ficatorische Form der Begriffsbildung ebenfalls voraus. Es ergiebt sich also auch, dass die Classificationsbegriffe keineswegs leere Abstractionen seien. Vielmehr sind gerade sie im Stande, die ideale Seite, welche in der Wirklichkeit enthalten sein muss, wenn Erkenntniss möglich sein soll, zu erfassen. Daher ist es an sich wohl denkbar, dass die Gattungsbegriffe, wenn sie richtig gebildet sind, als Typen aufzufassen sind, welche den ihnen entsprechenden Individuen innewohnen. Das schliesst aber durchaus nicht aus, dass unter dem Aspect der Realität angesehen diese Gattungstypen entsprechenden Individuen aus Elementen zusammengesetzt sind, welche durch Causalität oder Wechselwirkung miteinander in Verbindung stehen. Ja, wir werden sagen müssen, eine vollkommene Erkenntniss kann nur die sein, in welcher beide Betrachtungsweisen verbunden sind, die realistische und die idealistische, classificatorische, in welch letzterer die vernünftige, ideale Seite der Wirklichkeit betrachtet wird, wie durch die erste die realen Elemente der Welt und ihre realen Beziehungen von dem Erkennen erfasst werden. Das aber führt dazu, wie aus dem Obigen erhellt, dass die Betrachtung unter Typen und die unter dem mechanischen Gesichtspunkt in der Zweckbetrachtung sich einigen — wie, davon ist später genauer zu reden.

4.

Wir haben die Begriffe nun betrachtet. Wir haben Phantasiebegriffe, Reflexionsbegriffe, Kategorieen unterschieden, ihr Verhältniss im Allgemeinen bestimmt. Es fragt sich nun noch genauer, in wie weit wir mit den Begriffen die Wirklichkeit erkennen können. Die Begriffe, welche der Erfahrung der Sinne am nächsten stehen, könnte man meinen, haben den grössesten Anspruch darauf, einen realen Inhalt zu besitzen, während die allgemeineren Begriffe und vollends die Kategorieen diesen Anspruch nicht erheben können. Es ist auch richtig, dass der concrete Inhalt der Phantasiebegriffe sich an die Anschauung am nächsten anschliesst, also auch den Inhalt derselben am unmittelbarsten abspiegelt. Und doch ist es fraglich, ob diese Begriffe den Erfahrungsstoff am richtigsten fixiren. Wir

haben vielmehr gesehen, dass das nicht der Fall ist, dass die Reflexionsbegriffe weit genauer dem Inhalt des Erfahrungsstoffes entsprechen. Die Meinung, dass die classificirenden Begriffe, je allgemeiner sie werden, sich von der Realität um so mehr entfernen, haben wir schon oben desshalb abweisen müssen, weil in der That die allgemeinen Begriffe nicht minder bestimmten Erfahrungsinhalt abspiegeln, nur solchen, der weiter verbreitet ist. Denn von einem Begriff von weitem Umfang, z. B. Farbe kann nicht gesagt werden, dass er keinen Erfahrungsinhalt enthalte, da vielmehr Farbe den verschiedensten Objecten muss zugeschrieben werden, freilich nicht Farbe im Allgemeinen, sondern eine bestimmte Farbe; aber das schliesst nicht aus, dass der Begriff Farbe selbst auch Erfahrungsmerkmale zusammenfasst, z. B. die Einwirkung der Lichtwellen auf bestimmte Objecte. Nur das wird man anerkennen müssen, dass die Gattungsbegriffe nicht für sich existiren, sondern immer auf concreten Erfahrungsinhalt Bezug haben, in welchem ihr Inhalt sich findet. Bei diesen Begriffen ist aber zweierlei zu unterscheiden, einmal dies, dass jede Fixirung von einzelnen Merkmalen, wie sie in denselben vorkommen, einer Realität entspricht, vorausgesetzt, dass die Erfahrung als der Realität entsprechend angesehen werden kann, aus der sie entnommen sind; sodann aber, dass auch die Combination der Merkmale in einem Gattungsbegriff einer Combination in der Wirklichkeit entspreche, wie sich dieselbe in einer Gruppe von Individuen findet, die eben in der Gattung zusammengefasst ist. Es sei gestattet ein schon gebrauchtes Beispiel wieder zu wählen. Wenn man bei den Menschen Racen unterscheiden will, so kann man bestimmte Merkmale herausnehmen z. B. die Haare. Man kann aber nicht behaupten, dass die Gruppirung der Menschen nach diesem Merkmal nothwendig sei, obgleich es wahr ist, dass Verschiedenheiten in dieser Beziehung da seien. Wenn es aber gelingt, wesentliche Merkmale zur Feststellung des Unterschiedes hervorzuheben, und nach diesen den Begriff der Racen zu bilden, indem man z. B. sagte, bei der Unterscheidung der Racen ist neben den Haaren, der Hautfarbe u. dgl. auf den Schädelbau, auf die Muskulatur — etwa auch auf die Sprachdifferenzen zu sehen, so hätte man eventuell einen Complex

von Merkmalen aufgestellt, welcher den Begriff der Race constituirt, und indem man bei einer Summe von Menschen gleichmässig Unterschiede in all diesen Merkmalen wahrnähme und zusammenfasste, hätte man die Racendifferenzen bestimmt. Ob nun diese Raceneintheilung auch der Wirklichkeit entspricht, das wäre die Frage, oder ob diese, und überhaupt alle Classification nur auf subjectivem Combiniren beruht. Dass solche Combinationen sehr häufig willkürlich sind, ist nicht zu leugnen. Wenn aber dieselbe in vollständiger Weise, methodisch durchgeführt und dadurch der Willkür in der Bevorzugung von unbedeutenden Merkmalen ein Riegel vorgeschoben ist, so ist es naheliegend anzunehmen, dass man bei dieser Combination auch nicht willkürlich beliebige Momente herausgegriffen und combinirt hat, die einzeln für sich thatsächlich ja immer eine Basis in der Erfahrung haben, sondern dass in der That auch der Combination der Merkmale eine Combination in der Wirklichkeit entspreche; anders ausgedrückt, dass der Gattungsbegriff als Typus für eine bestimmte Gruppe von Individuen angesehen werden könne. Je präciser und richtiger ein Begriff gebildet ist, um so mehr tritt die in ihm enthaltene Combination von Merkmalen als eine in sich zusammengehörige Einheit hervor, welche ein in sich abgeschlossenes Ganze darstellt. Und wo dies der Fall ist — je complicirter dieses Ganze ist, um so mehr — wird man ein Recht haben anzunehmen, dass diesem Ganzen eine ähnliche Combination in der Wirklichkeit entspreche, insofern die Classificationsbegriffe die Vernünftigkeit in der Ordnung des Seins darstellen, welche dem Gedanken entspricht. Denn da es keineswegs bloss die Art des Erkennens ist, das Einzelne zu fixiren und zu bloss äusseren Einheiten zusammenzusetzen, so muss man entweder annehmen, dass diese begrifflichen Organismen, welche wir dem Trieb der Erkenntniss gemäss bilden, lediglich leere subjective Exercizien darstellen, oder dass die Anlage des Geistes, der gemäss er Classificationsbegriffe complicirter Art bildet, der wirklichen Welt entspricht, jedoch niemals so, dass die Begriffe eine Existenz für sich in Anspruch nehmen könnten ausser den Individuen und stets unter der Voraussetzung, dass eine reale Welt existire, in der diese Begriffe Geltung haben,

eine Voraussetzung, die durch Classificationsbegriffe für sich nicht erwiesen werden kann. Nur wenn sie existirt, wird auch der Inhalt derselben die Wirklichkeit abspiegeln.

Aber Dies scheint doch nur von einem Theil der Classificationsbegriffe zu gelten, insbesondere von denen, welche das organische Gebiet umfassen. Aber andere auf diesem Wege gebildete Begriffe scheinen nur der besseren Uebersicht halber gebildet zu sein und nur „symbolische" Bedeutung zu haben, um mit H. Spencer zu reden. Das wird man auch zugestehen müssen, dass diese Begriffe überall, wo sie richtig gebildet sind, eine geordnete Uebersicht ermöglichen. Wenn der Geologe die verschiedenen Schichten classificirt, so hat er dabei etwas anderes im Auge, als wenn er der realen Entstehungsweise dieser unterschiedenen Schichten nachgeht. Aber wenn er richtig classificirt hat, wird doch auch seine Classification nicht bloss einen subjectiven Werth haben; vielmehr glaubt er auch mit derselben wesentliche Unterschiede der Formationen zu bezeichnen, welche die Erfahrung aufweist. Indem man sodann den Begriff der Geologie bildet, fasst man eine Summe von Erscheinungen wieder zu einer Einheit zusammen und bildet hiemit einen Begriff, der zu den übrigen classificatorisch gebildeten Begriffen wieder in Verhältniss zu setzen ist. Ferner ist zwar nicht zu leugnen, dass es eine Reihe von Begriffen giebt, welche der real analytischen und synthetischen Betrachtungsweise zugehören, z. B. das ganze Gebiet chemischer und physicalischer Begriffe. Allein andererseits ist doch nicht zu leugnen, dass auch in diesen Gebieten Classificationen gemacht werden. Es ist vollkommen richtig, dass die Farben auf dem physicalischen Wege nach der realanalytischen Betrachtungsweise untersucht und so ihr Begriff näher bestimmt wird. Aber das schliesst nicht aus, dass der Begriff Farbe zugleich ein classificatorischer Begriff ist, der wieder dem allgemeineren der Lichterscheinungen überhaupt unterstellt ist und dieser mit einer Reihe anderer ist wieder dem Begriff der physikalischen Erscheinungen unterstellt. Wenn man nun diese Begriffe wieder zu den organischen Wesen in Beziehung setzt und sieht, wie diese doch wieder ohne die physicalischen Begriffe vollkommen unverständlich sind, z. B. das Sehorgan ohne das Licht, das Hörorgan ohne

Schall, das ganze System des Organismus ohne seine geologischen, chemischen, physicalischen Existenzbedingungen, so wird man doch alle Classificationsbegriffe zu einem System verbinden müssen, und es ist eben das Charakteristische dieser Richtung der Begriffsbildung, die ganze Welt als einen in sich zusammengehörigen Bau zu begreifen, da eben ein Begriff den anderen voraussetzt. Wenn nun die Classificationen unter den genannten Restrictionen reale Bedeutung im Gebiete des Organischen haben, so ist es einfach die Forderung der Consequenz des Denkens anzuerkennen, dass einem *richtig* gebildeten System von Classificationen in der Realität ein ähnlicher Aufbau der Welt entspreche, insofern diese Begriffe in den concreten Erfahrungsobjecten Geltung haben und in ihnen ihr Inhalt realisirt ist, vorausgesetzt, dass dieser Erfahrung Realität zu Grunde liegt. Damit ist freilich nicht gesagt, dass mit diesen Begriffen die Welt schon *vollständig* in ihrem Sein erkannt werde, sondern nur dies, dass sie es im Grund ermöglichen, die Welt als ein Ganzes, als in vernünftigem Zusammenhang stehend begreiflich zu machen.

Wir haben schon oben gesehen, dass die Classificationen zu einem vollständigen Systeme ausgedehnt werden müssen, weil so erst die auf diesem Wege gewonnenen Begriffe einander correspondiren. Nun scheint aber das System der Classificationsbegriffe, wenn es vollständig ist, das gesammte Begriffsgebiet zu umfassen und so für die mit Hülfe der realen Kategorieen gewonnenen Begriffe kein Raum zu sein. Allein die letzteren lassen sich diesem System einordnen, ohne dass sie desshalb ihre Eigenthümlichkeit verlieren, wie auch die ersten sich unter dem Aspect der letzten bestimmen lassen, z. B. ein organisches Wesen, das einem Gattungstypus entspricht, zugleich unter dem Begriff der Wechselwirkung seiner Elemente betrachtet werden kann.

Die Ergänzung dieser Betrachtung ist in der anderen Form der Begriffsbildung gegeben, welche mit Hülfe der realen Kategorieen zu Stande kommt. Wollte man hier ganz im Allgemeinen bezweifeln, dass diese Kategorieen der Ausdruck für Realitäten seien, so ergäbe sich der Widerspruch, dass wir Kategorieen

haben, welche ihrem Begriffe nach eine Realität ausdrücken, welche aber doch in der That nichts Reales bezeichnen. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass diese Kategorieen an sich eine Realität seien, d. h. dass Substanz, Causalität, Wechselwirkung im Allgemeinen real existiren; denn sie sind da, um auf bestimmte Objecte angewendet zu werden. Ja es ist nicht einmal gesagt, dass, wo diese Kategorieen angewendet werden, überall eine Realität ihnen entspreche; denn sie können auch falsch angewendet werden; sondern nur das wird man annehmen müssen, dass wo sie richtig angewendet sind, allerdings auch ein entsprechendes reales — nicht bloss gedachtes Verhältniss bestehe. Denn wenn ich ein Erfahrungsobject als constante Grösse durch reale Analyse gefunden habe und es nun als Substanz bezeichne, so ist damit zwar nicht gemeint, dass die im Raum angeschaute Grösse selbst die Substanz sei, dass sich aber eine Substanz in derselben kundgegeben habe; ebenso bei den anderen beiden Kategorieen. Wenn ich zwei im Raum wahrgenommene als Objecte angeschaute Empfindungscomplexe in dem Verhältniss denken muss, dass das eine auf das andere gewirkt habe, so ist damit gemeint, dass dieser Wahrnehmung ein reales Verhältniss entspricht. Wenn nun angenommen würde, dass wir bloss den Begriff Substanz, Causalität, Wechselwirkung hinzudenken, ohne dass demselben irgend eine andere als gedachte Realität entspräche, so würden diese Kategorieen uns gänzlich in die Irre führen. Wir würden glauben, ein Object wirke auf das andere, während in Wahrheit lediglich wir durch Hinzudenken der Causalität dieses Verhältniss hergestellt hätten; ausser unserem Denken gäbe es da keine Realität, und wenn wir ein dem wahrgenommenen Bild entsprechendes Reale annähmen, ja mit Hülfe der Kategorie nothwendig dächten, wäre alles das verkehrt. Wird ein Object als Substanz oder Causalität vorgestellt, so ist damit gesagt, dass es für sich sei, dass es selbst thätig sei, nicht dass wir es als fürsichseiend oder thätig vorstellen. Etwas nur als Substanz, Causalität denken, ist ein Widerspruch, wenn nicht wirklich das entsprechende Object ein Fürsichsein und eine Thätigkeit hat. Mit Hülfe dieser Kategorieen also vermögen wir den Inhalt der ein objectives Sein abspiegelnden, im Raum

zusammengeordneten Empfindungen, so zu denken, dass wir das ihnen entsprechende Reale als objectiv bestehend bezeichnen. Ja noch mehr: wenn wir oben die Behauptung aufstellten, dass den Empfindungen eine Realität entspreche, dass ebenso unserer Raumanschauung eine analoge Zusammenordnung der objectiven Dinge entspreche, so läuft in letzter Instanz der Beweis für diese Ansicht auf die Anwendung des Causalitätsgesetzes hinaus. Indem wir uns afficirt fühlen, machen wir einen Schluss auf die Ursache, das Afficirende und denken dies als Causalität, die auf uns wirkt, was es aber nicht kann, wenn es nicht für sich ist, denken also das Afficirende als eine thätige, wirksame Substanz, oder als eine Grösse, welche zugleich ein Fürsichsein hat und (von ihr aus angesehen) nach aussen auf uns wirkt. Wir müssen so denken; und so ruht die Annahme des Objectes schliesslich auf diesen realen Kategorieen. Denselben Schluss machten wir in Bezug auf die räumlichen Verhältnisse, indem wir sagten: die Art, wie wir die Dinge im Raume anschauen, hat eine solche Nothwendigkeit, dass von den Dingen eine Wirkung auf uns ausgeübt ist, welche uns zu dieser Anordnung zwingt, die also der objectiven Ordnung der Dinge entspricht. Kurz: soll die Frage entschieden werden, ob wir etwas Objectives in der Erfahrung erkennen, so wird sie in letzter Instanz entschieden durch die reale Kategorie der Causalität und Substanz, welche uns nöthigt, eine solche objective Welt anzunehmen und wie oben ausgeführt, nicht bloss als X, sondern so, dass der Ursache auch in Concreto der Erfolg entspricht, also auch unser concreter Erfahrungsgehalt concreten äusseren Einwirkungen entspreche. Erst auf Grund dieser Anerkennung einer der Sinneserfahrung entsprechenden objectiven Welt können nun auch wieder auf das, was wir wahrnehmen, die realen Kategorieen angewendet werden, indem wir nun die den Erfahrungsbildern entsprechenden Objecte als fürsichseiende und in bestimmter Einwirkung auf einander stehende Dinge betrachten.

Wenn so in letzter Instanz der Beweis für die Realität der Aussenwelt — nicht unseres Bildes von ihr, aber einer unserem Bilde entsprechenden Realität — auf die realen Kategorieen gebaut ist, so sind diese zwar nicht als solche für sich selbst Realitäten;

aber wir sind genöthigt die uns afficirenden Dinge in ihrem Verhältniss zu uns diesen Kategorieen entsprechend zu denken; wenn wir nun, was wir denken müssen, bezweifeln wollten, so würden wir der Skepsis verfallen. Das Weltbild, wie es mit Hülfe dieser Kategorieen für sich entsteht, wird folgendes sein: Es giebt einzelne fürsichseiende Dinge, welche aber zugleich auf einander wirken und welche theils in dem Verhältniss zu einander stehen, dass das Eine causirt, das Andere eine Wirkung empfängt, theils in dem, dass sie gegenseitig auf einander einwirken. Wenn hier nun Gemeinsames sich ergeben soll, so liegt dies theils in der Gleichartigkeit der Substanzen als fürsichseiender, theils in der Art ihres Aufeinanderwirkens; diese ist bei gleichen Substanzen unter gleichen Verhältnissen dieselbe und diese Gleichheit des Wirkens nennt man Gesetzmässigkeit. Denn das Gesetz bezeichnet die constante Art des Wirkens. Soll nun eine Einheit unter den Substanzen bestehen, so kann diese nur in der Gleichheit ihres Wirkens gefunden werden. Die constante Art, wie alle Substanzen gleich wirken, ist das allgemeinste Gesetz. So wird hier die Einheit der Welt erkannt, indem die Gesetze des Wirkens aufgesucht werden. Daneben entstehen durch das Aufeinanderwirken auch neue Einheiten, die aus den ursprünglichen einfachen Einheiten zusammengesetzt sind und die auch als zusammengesetzte Grössen wieder eine bestimmte Art des Wirkens, bestimmte Gesetzmässigkeit haben. Kurz, diese ganze Betrachtungsweise endet damit, dass die Gesetzmässigkeit als das Weltband betrachtet wird. Solche Gesetze sind in dem Sinne real, als sie die Art des Wirkens von realen Objecten ausdrücken. — Man könnte noch weiter fragen, ob dem Satz gemäss, dass die Wirkung der Ursache entspreche, man auch je nach der Wirksamkeit einer Substanz nach aussen wissen könne, wie sie selbst beschaffen sei. Wenn man diese Frage verneint, kann man überhaupt die Dinge nicht erkennen, da wir ja immer nur Wirkungen derselben an uns erfahren. Wenn es also auch richtig ist, dass das Fürsichsein der Dinge an sich unserer directen Erfahrung sich entzieht, so ist es doch möglich aus der Art ihres Wirkens auf die Beschaffenheit der Substanz einen Rückschluss zu machen. Allein hier könnte man einwenden, dass die einfachsten Elemente

die Grenze der Erfahrung bilden, wir also von ihnen keinen abgesonderten Eindruck mehr bekommen, der einen sicheren Rückschluss auf die concrete Beschaffenheit der Elemente gestattete. Die Erkenntniss scheint hier für die Erfahrung aufzuhören, sowohl was die einfachsten Elemente, als auch was das allgemeinste Gesetz angeht, wenn nämlich Letzteres die Wirkungsweise der letzten einfachsten Elemente darstellen soll. Hier wird man also inhaltlich von der Erfahrung an ihre Grenze oder gar über dieselbe hinausgeführt und der Versuch mit Hülfe dieser Kategorieen ein Weltbild zu schaffen führt in die Metaphysik über. Wie weit hier unser Erkennen reiche, muss einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben.

Diese ganze Betrachtungsweise lässt sich ebenso auf das gesammte Gebiet der Erfahrung ausdehnen, wie die classificatorische Begriffsbildung. Es scheint mir aber, dass diese doppelte Betrachtungsweise sich nicht ausschliesst, sondern ergänzt, und dass auch keineswegs die Annahme berechtigt ist, dass nur die eine derselben unsere Erkenntniss der realen Welt fördere. Denn, so gewiss wir mit Hülfe der Einen die reale Seite der Dinge erfassen, so gewiss erfassen wir mit der Andern ihre ideale Seite oder dies, dass den Dingen auch Vernunft immanent sei, wie ich oben bei den Kategorieen nachgewiesen habe; diese ideale Seite braucht aber keineswegs von uns nur hinzugedacht zu sein; im Gegentheil ist sie der realen Welt immanent und wird darum erkannt. Sonst wäre unsere ganze classificatorische Begriffsbildung ein Scheinwerk, was im Ernst auch keiner annimmt. Erst durch beide Betrachtungsweisen können wir die Welt erkennen wie sie ist. Betrachten wir dies noch etwas genauer!

Wir haben hienach zwei Erkenntnissweisen der Welt mit Hülfe der Begriffe, die Eine, welche Classificationsbegriffe schafft, die Andere, welche in letzer Instanz Elemente, Wirkungsweisen, Gesetze erkennt. Die erste Ansicht betrachtet die Dinge nicht als aus Elementen real zusammengesetzt, sondern sie betrachtet sie als einen geordneten Complex von Merkmalen, welche eine Einheit bilden. Wenn wir nun nur die Betrachtungsweise anerkennen würden, welche die Dinge aus Elementen zusammensetzt durch deren Wirkungsweisen, so würden wir als das

Wesentliche der Erkenntniss die Elemente betrachten müssen und ihre Wirkungsweisen. Setzen wir nun den Fall, es gelänge vollständig, die Welt auf diese Weise zu begreifen, so würde damit unser Erkenntnisstrieb noch lange nicht befriedigt sein. Wenn wir auch den gesammten Mechanismus kennten, nach welchem die Elemente sich verbinden, um gewisse Complexe zu bilden, so würden wir doch dabei schwer begreifen, warum wir in unserer Erfahrung verschiedene Einheiten wahrnehmen, welche, obgleich zusammengesetzt, doch constant sind. Jene Anschauung könnte gewiss zeigen, dass nach bestimmten mechanischen Gesetzen sich bestimmte Elemente zu dieser Einheit zusammengefunden haben und nun durch eine Art labilen Gleichgewichtes sich halten.*) Aber dass eine Pflanze eine ganz bestimmte Weise der Entwickelung hat, ebenso ein Thier, ferner, dass sie eine gegenüber der Aussenwelt relativ selbstständige Stellung einnehmen, das kann man aus dieser Weltanschauung nicht völlig erklären. Wie kommt es, dass eine Fülle von Elementen hier in einer ganz bestimmten Weise vereinigt ist, wie nirgends sonst, während die mechanischen Gesetze überall dieselben sind. Zweifellos ist es richtig, dass diese Vereinigung durchaus den mechanischen Gesetzen entspricht. Nur ist die Frage, ob damit die Thatsache erklärt werden kann, dass hier diese, dort jene Pflanzengattung oder Thiergattung sich findet, die einen constanten Charakter zu haben scheint. Mit Einem Wort: die Art wie wir Alle die Welt betrachten, bleibt nicht dabei stehen, nur die Elemente als selbstständige Substanzen anzusehen; wir setzen ebenso einen Hund, eine Katze u. s. w. als selbständige Wesen. Das können wir aber gar nicht, wenn wir nicht irgend einen Grund haben, wesshalb wir sie als selbständige Wesen ansehen. Sie sind aber ebenso causal nach aussen und stehen in Wechselwirkung mit der Aussenwelt wie die einfachen Elemente. Ja, je weiter wir in der Natur heraufsteigen, um so selbstständiger erscheinen diese Wesen, um so mehr haben sie ein Fürsichsein und auf Grund desselben eine Wechselwirkung mit der Aussen-

*) Vgl. Herbert Spencer, der diese Anschauung philosophisch durchzuführen versucht hat.

welt. Hier sind es nun die Classificationsbegriffe, ohne welche wir gar nicht auskommen. Will man die Anschauung, welche allein mit den realen Kategorieen arbeitet, aufrecht erhalten, so bleibt Nichts übrig als alle diese complicirten Wesen nur als vorübergehende Combinationen von Elementen anzusehen, welche ihrer Art nach keine Constanz haben; da aber in Wahrheit diese Elemente gar keine innere Tendenz haben, bestimmte Gattungen hervorzubilden, so wäre durchaus nicht zu begreifen, warum gerade diese Gattungen und Arten immer wieder hervortreten. Denn, wenn man sich auf das Princip des Mechanismus für sich stellte und nur die Elemente zusammensetzte, so würde man auf einen steten Wechsel der Verbindung der Elemente kommen, aber nicht zu constanten Grössen. Hingegen ermöglichen die Classificationsbegriffe, wenn sie richtig gebildet sind, die Thatsache zu würdigen, dass wir schon in der Erfahrung constante Complexe von Elementen wahrnehmen, welche gemeinsame Merkmale haben. Wie sollte auch ein rein mechanisch zusammengesetzter Complex zu einer grösseren Selbstständigkeit kommen, wie wir sie in der That in den Bewegungen der höheren Thiere wahrnehmen, als ein einfaches Element? Die mechanische Betrachtungsweise also kann zwar vollkommen durchgeführt werden; jeder Organismus ist mechanisch zusammengesetzt. Und doch ist diese Betrachtungsweise im Ganzen nicht erschöpfend. Hier setzen nun die Classificationsbegriffe ein; die Gattungsbegriffe haben hier die reale Bedeutung, dass ein Individuum, das mechanisch angesehen aus vielen Elementen zusammengesetzt ist, unter dem Gattungstypus betrachtet als eine Einheit angesehen wird, in welcher der Gattungsbegriff realisirt ist, als ein Wesen das ein Fürsichsein hat, weil es ein in sich abgeschlossenes Ganze ist. Als Typus, welcher die Einheit eines zusammengesetzten Wesens bedingt, haben die Gattungsbegriffe Realität in den Individuen. Dem entspricht allerdings in demselben Individum ein Mechanismus, welcher alle Elemente in Wechselwirkung hält. Allein diese Wechselwirkung ist nicht ohne den einheitlichen Typus denkbar, den einheitlichen Gedanken, der den Mechanismus in diese Richtung bringt. Denn dass gerade dieser Complex von Elementen entsteht, welche in so genauer Wechselwirkung stehen

und ein einheitliches, der Umgebung sich selbstständig gegenüber stellendes Ganze darstellen, ist nur begreiflich, wenn man annimmt, die bestimmten Elemente hätten für einander eine ganz besondere Wahlverwandtschaft. Dann aber müsste man, um alle solche Organismen zu erklären, schon eine bestimmte Ordnung der Elemente annehmen, durch die sie als füreinander bestimmt erschienen, was auch über den blinden Mechanismus hinausführte. Denn wenn man die Bedeutung der Gattungsbegriffe als Typen nicht anerkennen will und nicht wenigstens in den Elementen den Grund für diese Zusammenwirkung findet, in ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit oder in ihrer Wahlverwandtschaft, so würde der ausreichende Erklärungsgrund für diese Combinationen fehlen. Man müsste an den Zufall appelliren, womit die Erkenntniss aufgehoben wäre. Soll die Welt als Einheit begriffen werden, so werden wir vielmehr sagen müssen, dass auch die Elemente, aus welchen sie zusammengesetzt ist, für eine Zusammenordnung passen und von vornherein für eine Einheit besimmt sind. Das aber bedeutet schliesslich doch nichts Anderes als: der Mechanismus oder die reale Auffassung mündet in die ideale ein, schon in sofern als der abstracteste Begriff, von dem alles Erkennen beherrscht ist, der der Einheit der Welt ist.

Wie also die Gatttungsbegriffe, um volle Geltung zu haben, als den Individuen die zusammengesetzt sind, aber eine organische Einheit bilden, immanent gedacht werden müssen, indem der Gattungstypus die Vielheilt der Elemente zur Einheit zusammenhält und dadurch der mechanischen Wirksamkeit derselben zugleich eine bestimmte Richtung zu allgemeiner Wechselwirkung auf einander giebt, so bedarf die reale Betrachtung auch der Voraussetzung, dass die Elemente der Welt so beschaffen seien, dass sie auf einander wirken können, damit Einheit, Ordnung und Gesetz aufgefunden werden könne; sie bedarf derjenigen Begriffe, welche dies garantiren. So ist also unsere Erkenntniss der Welt mittels der Begriffe eine doppelt geartete; aber keine kann ohne die andere sein. Es giebt eine Erkenntniss, welche auf die Zusammensetzung der Dinge aus Elementen und ihre Gesetze gerichtet ist, und es giebt eine Er-

kenntniss, welche darauf gerichtet ist, das in der Erfahrung vorhandene Erkenntnissmaterial oder die ihm entsprechenden Realitäten als einen geordneten Kosmos in einem System von Classificationsbegriffen zusammenzufassen, in welchem die anorganische Natur in einem begrifflichen Zusammenhang mit der organischen steht und diese wieder ein zusammenhängendes Ganze darstellt. Die Erste ist darauf gerichtet, das Erfahrungsmaterial in seine entsprechenden realen Elemente aufzulösen und diese in ihrem Aufeinanderwirken zu erkennen, um so das Zusammengesetzte auf die einfachen Elemente zurückzuführen. Sie findet in der Gesetzmässigkeit des Wirkens den letzten Ausdruck ihres Erkennens. Mir will es scheinen, dass man nicht mit Kant sagen kann, wo diese Betrachtung aufhöre, fange die andere an. Sondern beide Betrachtungsweisen setzen einander voraus. Es ist ja allerdings wahr, dass in der organischen Natur am meisten die Betrachtungsweise nach Typen ihre Stelle hat, je complicirter zugleich der Mechanismus ist, und dass in der unorganischen Natur am meisten die andere Betrachtungsweise ihre Stelle hat, je mehr hier die einfachen Elemente und ihre Wirkungsweise blossliegen. Aber da, wie wir gesehen haben, beide Betrachtungsweisen auf eine umfassende Erkenntniss dringen, müssen beide nach beiden Seiten sich ausdehnen, die eine muss auch in dem Kosmos jenen einfachen Elementen und der unorganischen Natur ihre Stelle anweisen, die andere muss auch in der organischen Welt die Zusammensetzung aus Elementen, den Mechanismus und seine Gesetzmässigkeit erkennen. Wenn die Naturwissenschaften seit Baco für ihr Gebiet auf die Eliminirung des Zwecks dringen und hierin ihre grossen Erfolge finden, so soll ihnen das zwar nicht abgesprochen werden. Allein nur dann, wenn die Zweckbetrachtung ausschlösse, dass die Erkenntniss mechanischer Art vollendet würde, könnte die Feindschaft gegen die Zweckbetrachtung begriffen werden. Denn dann würde die mechanische Methode sich stets bedroht finden. Wenn es aber möglich ist, dass beide Anschauungen unbehindert neben einander hergehen, ja wenn beide auch für den Fall, dass jede vollendet wäre, einander fordern, so kann jede für sich ihren Weg zu Ende gehen. Mir scheint nun das Letztere der Fall zu sein. Ich will ein Beispiel wählen: Man sagt, dass ein Thier eine be-

stimmte Farbe annimmt, hat nachweisbar sehr häufig seinen Grund in der Accomodation an die Umgebung, welche seiner Existenz vortheilhaft ist; dadurch, dass einzelne Exemplare, die eine ihrer Umgebung ähnliche Farbe hatten, vor ihren Feinden gerettet wurden und Nachkommen hervorbrachten, die die gleiche Farbe erbten u. s. w., kam es dahin, dass eine bestimmte Species eine ihrer Umgebung entsprechende Farbe hat. Der Grund dieser Farbe also ist nicht etwa eine Zweckmässigkeit, sondern es ist einfach der Einfluss der Umgebung auf das Individuum, welches sich derselben nach causaler Nothwendigkeit accomodirt. Eine nachfolgende Betrachtung nun sieht die Harmonie zwischen dem Individuum und seiner Umgebung und meint, hier müsse irgend eine vorher bestimmte Ordnung zu Grunde liegen, welche beide für einander gemacht hat, während in Wahrheit jene Individuen erst unter dem Einfluss der Umgebung so geworden sind. Es scheint also, dass nur die eine Betrachtungsweise möglich ist, die causale, nicht aber die andere, welche einen bestimmten Typus für eine bestimmte Gruppe von Individuen annimmt. Denn die Merkmale der Individuen werden alle so wie das eben erwähnte auf dem causalen Wege erklärt. Allein es ist nicht einzusehen, warum nicht gerade so soll gesagt werden können: Ein bestimmtes Individuum ist vermöge des ihm innewohnenden Typus eine relativ abgeschlossene Einheit und sucht dieses Fürsichsein zu behaupten. Um sich nun als solche Einheit zu behaupten, hat es eine gewisse Accomodationsfähigkeit, welche es ihm möglich macht, mit kleinen Veränderungen, die es seiner Umgebung anpasst, sich auch in veränderter Umgebung zu halten. Beide Betrachtungsweisen schliessen sich gar nicht aus. Es ist ganz richtig, dass diese Veränderungen durch den mechanischen Einfluss von aussen mit hervorgebracht sind. Aber ebenso ist es richtig, dass gerade dieses Resultat des Einflusses durch den einheitlichen Typus bedingt ist, welchen das Individuum zu behaupten sucht. Nach der einen Betrachtungsweise untersuchen wir das Individuum darauf hin, dass es ein aus Elementen zusammengesetztes ist, dessen Elemente nach einer gewissen Gesetzmässigkeit unter einander und zu Elementen der Umgebung in Beziehung stehen. Nach der anderen Be-

trachtung sehen wir das Individuum als einem Typus angehörig an und finden, dass alle seine Merkmale, mögen sie noch so sehr aus den verschiedensten Elementen zusammengesetzt sein, zu einer Einheit zusammenstimmen.*) Beide Betrachtungen sind vollkommen richtig; aber die erste Betrachtung, wenn sie vollkommen durchgeführt ist, wird eine solche Wechselwirkung finden, dass diese einen einheitlichen Typus voraussetzt, und die andere Betrachtungsweise wird eine Fülle von Elementen zur Einheit zusammengefasst finden, welche nach der Causa efficiens wirken. Das Eine hebt das Andere nicht auf. Der Zweckbegriff hebt die mechanische Nothwendigkeit nirgends auf, sondern setzt sie voraus, und die letztere schliesst auch nicht aus, dass sie die Darstellung einer Zweckordnung sei. Die eine Betrachtungsweise ergänzt vielmehr die andere. Denn auch die mechanische Betrachtungsweise, welche danach strebt, Alles einem Gesetz unterworfen zu denken, setzt voraus, dass alle Elemente so zusammenstimmen, dass sie eine einheitliche Welt ermöglichen. Sie setzt kein Chaos voraus. Sonst würde sie alles wissenschaftliche Streben aufgeben müssen und könnte nicht ihr Streben nach Monismus betonen. Demgemäss wird doch in der realen Wirkungsweise der Elemente, deren allgemeiner Ausdruck das Gesetz ist, eine Einheit vorausgesetzt, welche unserem Erkenntnisstrieb entspricht, eine Beziehung auf unsere Erkenntniss, eine den Elementen selbst immanente verständige Ordnung. Das aber ist nichts anderes als im allgemeinen der Zweckgedanke, den die andere Betrachtungsweise in concreto durchführt. Ergeben sich auf dem Wege mechanischer Betrachtung Complexe, welche eine Einheit bilden, so ist es durchaus nicht der Grundvoraussetzung, unter der der Mechanismus steht, widersprechend, dass auch diese concrete Einheit, welche durch mechanische Wechselwirkung realisirt wird, einer Idee entspreche, welche der Mechanismus zum Ausdruck bringt. Denn die Gesetzmässigkeit der Combination, welche er selbst behauptet, ist selbst verständig und kann daher nicht prin-

*) Die beiden Betrachtungsweisen sind auf verschiedene Wissenschaften vertheilt. Der Anatom z. B. betrachtet die Structur des Gehirns, sein Bildungsgesetz; der Chemiker findet Eiweis, Phosphor, Kali im Gehirn. Der erste sieht auf den Bildungstypus, der zweite auf die Elemente.

cipiell Beziehung auf Denkkategorieen ausschliessen. Man kann dasselbe auch so ausdrücken: wenn man die realen Kategorieen anwenden kann, welche eine Art der Synthesis enthalten, so ist nicht abzusehen, warum man nicht auch die nach den idealen Kategorieen gebildeten Begriffe zur Weltverständniss solle gebrauchen können. Das würde eine Uneinigkeit in der auf Einheit angelegten Vernunft oder in der auf die Erkenntniss angelegten Welt bedeuten und principiell zur Skepsis führen.*) Ebenso aber ist es dann auch nothwendig, dass die Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der Classificationsbegriffe zur Ergänzung die Betrachtung nach den realen Kategorieen zuziehe und, wenn das geschieht, nicht bloss die Realität der Gattungsbegriffe in den Individuen anerkenne, sondern eben damit auch dies, dass die ganze Betrachtungsweise unter dem Gesichtspunkt der realen Kategorieen es erst erklärlich mache, wie der Gattungsbegriff in einem Individuum Realität gewinnt, was eben die volle Anerkennung des Mechanismus bedeutet.

Damit soll aber keineswegs einer Vermischung beider Betrachtungsweisen das Wort geredet sein, sondern nur dies, dass erst beide zusammen eine einheitliche Welterklärung ermöglichen, dass beide für einander sind und keine die andere ausschliesst. Denn wenn auch in der mechanischen Betrachtungsweise eine Gesetzmässigkeit, welche als solche vernünftig ist, aufgesucht wird, so bleibt diese Reflexion auf die immanente Vernünftigkeit hier im Hintergrund, indem man nur die Causa efficiens ins Auge fasst, darüber aber nicht weiter im Einzelnen reflectirt, dass eine gewisse Zusammengehörigkeit und Ordnung der Elemente bei dieser Untersuchung vorausgesetzt, der Zufall aber, wie das Chaos ausgeschlossen ist. Bei der zweiten Betrachtungsweise reflectirt man auf den einheitlichen Typus, die organischen Bildungsgesetze und den geordneten Aufbau der verschiedenen Wesensgattungen, aber nicht auf die mechanische Gesetzmässigkeit, welche allein denselben ermöglicht.

*) Auch Wundt erkennt die Teleologie an. Vgl. Logik I, 567 f., insbesondere aber Trendelenburg, der den Zweck vertheidigt, und die „organische Nothwendigkeit“, a. a. O. II, 1 f. 184 f.

Hienach könnte man meinen, es handle sich nur um subjective Betrachtungsweisen. Allein auch das müssen wir ernstlich in Abrede stellen. Wahr ist es, dass sowohl Mechanismus als Typen die Wirklichkeit bestimmen, und dass in ihr nicht beides so getrennt sein kann, wie das für unsere Betrachtungsweise der Fall ist. Allein, wenn wir erkennen sollen, d. h. wenn die Objecte nicht mit uns identisch sein können, sondern nur ihre Abbilder von uns erfasst werden, so ist es auch nicht anders möglich, als dass für uns beide Betrachtungsweisen getrennt sein müssen. Denn wir erkennen einmal die Objecte als wirkliche, d. h. so dass unser Erkennen von ihrem Sein durch Erfahrung und Anwendung der realen Kategorieen sich überzeugen kann, sodann aber als vernunftgemässe d. h. so, dass wir uns davon überzeugen können, dass die Objecte inhaltlich unserem Denken entsprechen. Ist einmal Denken und Sein getrennt, so muss beides erkannt werden.*) Hierauf beruht aber die doppelte Reihe der Kategorieen und die doppelte Betrachtungsweise. Aber keine ist unwahr und beide zusammen sind erst vollkommen. In der Wirklichkeit der Dinge ist Mechanismus und Typus nicht gesondert. Eben desshalb aber entspricht sowohl die eine als die andere Betrachtungsweise der Wirklichkeit und beide zusammen spiegeln sie erst vollkommen ab.

Ich glaube, sobald man sich klar macht, was man mit der Anerkennung von Gattungsbegriffen, „die gelten" sollen, zugiebt, — und wer erkennt sie nicht wenigstens im gegebenen Fall an! — wird man der vorgetragenen Ansicht zustimmen müssen.

Hier sei nur noch eines Einwandes gedacht. Man sagt nemlich: das Streben nach einheitlicher Erkenntniss sei zwar da; aber die Wirklichkeit gestatte nicht, dieselbe durchzuführen. Von solcher Ordnung der Elemente sei gar nicht die Rede; sie fördern und hindern einander; sie seien nicht harmonisch, sondern theilweise recht disharmonisch. Daher erkläre sich auch allein, dass dort Gruppirungen von Elementen entstehen, welchen hier andere gegenübertreten, die schliesslich die ersten Complexe wieder auflösen. Eben desshalb sei es auch unmöglich, den Be-

*) S. o. S. 118 f.

griff von Typen anzuwenden, die nie wirklich sich durchgeführt zeigen; das trete durch die Thatsache ins Licht, dass man immer an den Typen Abnormes bald in geringerem, bald in grösserem Maasse anerkennen müsse;*) sie haben also gar keine reale Geltung. Die Vernunft in den Dingen vorauszusetzen sei angesichts der Wirklichkeit nur halbwegs berechtigt. Unsere ganze Auffassung leide an einem einseitigen Idealismus, der gegenüber der Erfahrung nicht haltbar sei. Wenn man nur bei den realen Kategorieen für sich stehen bleibe, so könne man die angeführten Schwierigkeiten erklären; denn da komme es gar nicht darauf an, die Welt als eine einheitliche zu begreifen, sondern nur darauf, die Gesetze des Weltlaufs zu eruiren. Wenn auch gegenseitige Hemmungen der Elemente, infolge davon ein Entstehen von Complexen und ein Vergehen derselben stattfinden, ja wenn geradezu ein solches Werden von Complexen, ihr vorübergehendes Bestehen und das Sichauflösen derselben als gesetzmässiger Process sich erweisen lasse, so sei das keineswegs der causalen Betrachtung zuwider. Vielleicht sei sogar dies das höchste Weltgesetz,**) d. h. es sei die constante Art des Aufeinanderwirkens der Elemente, sich zu immer complicirteren Complexen zu verbinden, die sich aber schliesslich immer wieder auflösen. Das eigentlich Bestehende wären hienach lediglich die Elemente, die sich zu wechselnden Complexen verbinden und auflösen, ohne dass man sagen könnte, sie seien von vorneherein nothwendig für einander harmonisch geordnet. Es sei falsch durchaus eine einheitliche Welt erkennen zu wollen, wenn doch die Welt einmal, wie die Erfahrung lehre, gar nicht so einheitlich sei. — Dieser Einwand hat viel Schein für sich. Bleiben wir bei der blossen Anwendung der realen Kategorieen, so scheint es, wir sind über die Verlegenheit weg, welche entsteht, wenn man den Classificationsbegriffen gemäss, die Welt als eine harmonische auffassen will. Allein wenn man behauptet, dass einem Individuum ein bestimmter Typus zu Grunde liege, so ist damit durchaus nicht behauptet, dass dieses betreffende Indi-

*) Vgl. die Dysteleologie Häckels. Vgl. Natürliche Schöpfungsgeschichte S. 644. 16.

**) Vgl. H. Spencer, a. a. O. 283 f. 401. 526 f.

viduum ewig bestehe, sondern nur, dass dasselbe sich als ein Ganzes darstelle, welches eine einheitliche Idee, wie dieselbe im richtig bestimmten Gattungsbegriff enthalten ist, voraussetze. Wenn nun auch die einzelnen Individuen zerfallen, aber doch ihres Gleichen hervorbringen und zurücklassen, so kann ebenso gut eine Betrachtungsweise statthaben, welche die Elemente unter diesem Typus vereinigt denkt, als eine solche, welche lediglich auf die mechanisch-reale Zusammensetzung der Elemente sieht. Auch ist es nicht wahr, dass diese Betrachtungsweise die mechanische ausschliesst oder hindert. Ferner wird, wie schon bemerkt, trotz allen Widerspruchs gegen die Annahme von Typen doch bei dem Versuch die gesammte Natur zu erklären überall der Unterschied der Gattungen nach bestimmtem Typus vorausgesetzt. Wenn die Art, wie wir die verschiedenen Wesen nach Typen gruppieren, nur Resultat unserer subjectiven Thätigkeit wäre, so würde diese Gruppirung nach constanten Arten gänzlich unbegreiflich sein, wenn sie nur in die Irre führte und die mechanische Betrachtung die einzig richtige wäre. Warum reden wir denn von Gattungen, wenn es doch keine giebt, wenn jede Gattung durchaus fliessend und in beständigem Uebergang ohne alle Constanz ist? In der That sind auch die Arten und Gattungen bei dem Bestreben die verschiedenen Formen des Seins aus einander zu erklären, immer vorausgesetzt; ja wenn das Erkennen nicht in einer ewig wechselnden Fluth mechanischer Atombewegungen versinken soll, müsste es immer wieder Gattungstypen aufsuchen, wenn es keine hätte. Kein Mensch wird je darauf verzichten wollen, einen Hund von einem Pferd, Fisch u. s. w. zu unterscheiden, wenn er auch im Stande wäre, ganz genau die Composition der Elemente anzugeben, aus denen er zusammengesetzt ist. Wir werden immer wieder die Gattungsbegriffe brauchen, um in dem ungeheuren Mechanismus und seiner Einförmigkeit, bestimmte Bildungen desselben zu fixiren. Und wir werden kaum im Ernste die Consequenz wagen, dass alle diese Begriffe nichts Reales enthalten, d. h. dass der Gattungstypus nicht in den realen Individuen ausgeprägt sei; kein Mensch wird sagen: ich stelle mir jenen Complex als Fisch, diesen als Hund vor. Das ist aber nur eine Erleichterung der Uebersicht.

Sondern man findet eine Verbindung realer Merkmale zu einem Ganzen, die ganz anders ist als bei einem Haufen Kugeln, die doch auch durch mechanische Beziehungen zusammenliegen. Wir werden im zweiten Theile auf diesen Punkt zurückkommen.*) Kurz: wie es einseitig ist, nicht zuzugestehen, dass alle Erscheinungen der Aussenwelt mechanisch vermittelt sind, so ist es einseitig zu meinen, dass in der gesammten Aussenwelt nur Zufall oder blinde Nothwendigkeit herrsche, dass dieselbe, wenn sie der Erkenntniss zugänglich sein soll, nicht auf Vernunft angelegt ist, oder subjectiv, dass die Begriffe, mit denen wir zunächst die Realität erfassen an sich brauchbarer zur Erkenntniss seien als die andern, vermöge deren wir das in den Dingen erfassen können, was in ihnen der Vernunft correspondirt.

Wir haben bisher gefunden, dass die Phantasiebegriffe zu Reflexionsbegriffen werden und den Kategorieen entsprechend auf zweierlei Weise Reflexionsbegriffe gebildet und beide Arten von Begriffsbildungen durch bewusste Anwendung der Kategorieen und der in ihnen enthaltenen Regeln der Begriffsbildung erst der Vollendung näher gebracht werden, dass beide Formen für unser Erkennen gleich nothwendig sind und nicht die eine auf Kosten der andern verdrängt werden kann, endlich dass eben daher beide Formen der Erkenntniss der wirklichen Welt dienen, insofern die eine Betrachtungsweise uns die realen Beziehungen der Dinge untereinander unter dem Gesichtspunkt der Gesetzmässigkeit zeigt, welche der Thätigkeit der Elemente und ihrer Wechselwirkung innewohnt, die andere dagegen uns dazu verhilft, die Einheiten der einheitlichen Typen, welche durch jene gesetzmässige Wirksamkeit der Elemente realisirt werden, welche aber zugleich für die gesammte Gruppirung der Atome Richtung gebend sind, zu fixiren. Wie gezeigt sind es die Kategorieen, welche in beiden Richtungen für die Begriffsbildung maassgebend sind.

Freilich ist mit dem Allem noch keine einheitliche und vollständige Welterkenntniss erreicht, sondern wir sind nur in

*) Dort wird auch weiter von dem Widerstreit zwischen Mechanismus und Teleologie die Rede sein. Hier kommt es mehr auf die erkenntniss-theoretische Vereinigung beider Betrachtungsweisen an.

der Annäherung an dieselbe begriffen. Denn einmal ist das Begriffsnetz weder in der einen noch in der anderen Richtung vollständig ausgebildet, noch ist die Verbindung zwischen beiden Richtungen überall durchgeführt. Wenn nun die Erkenntniss auch noch mangelhaft ist, so fragt es sich doch, ob wir mit Recht ein Ideal der Erkenntniss aufstellen, ob wir im Stande sind, mit Erfolg auf eine letzte Welteinheit zu schliessen, und ob wir, obgleich unsere concrete Erkenntniss noch nicht abgeschlossen ist, doch mehr als ein Fragment, — eine wirkliche einheitliche Weltanschauung den Grundzügen nach zu bilden vermögen. Hier treffen wir nun auf eine Reihe von Begriffen, welche wir bisher absichtlich aussen vor gelassen haben, weil Viele die Behauptung aufstellen, dass sie ganz anderer Art seien, als die übrigen Begriffe. Es wird nun unsere Aufgabe sein, diese zu untersuchen. Dann können wir vielleicht eine Antwort auf die genannte Frage geben; und schon jetzt müssen wir befürworten, dass in der Einheit der Synthesis zweifellos die Tendenz auf eine solche einheitliche Weltanschauung enthalten ist.

Dritte Abtheilung.

Die auf Werthurtheilen ruhenden Begriffe.

Man hat neuerdings vielfach auf Anregungen von Kant hin einen wesentlichen Unterschied finden wollen zwischen dem theoretischen Erkennen und zwischen einem Erkennen, das unsere Erkenntniss der Objecte um Nichts erweitere, auch gar nicht dem Trieb des Erkennens entspringe, sondern lediglich im Dienste rein subjectiver Interessen stehe; dies letztere soll nur die Bedeutung haben in irgend einer Hinsicht den Werth der Objecte für das Subject auszudrücken; es handele sich bei diesen Begriffen gar nicht um die Erkenntniss der Wahrheit, sondern nur um praktisches Interesse; daher werde auch durch all diese Begriffe unser Erkennen nicht gefördert, sondern sie seien lediglich Mittel für die Erreichung subjectiver Zwecke.

Kurz: es werde das Erkennen hier in den Dienst einer anderen geistigen Function gestellt und producire desshalb keine objective Erkenntniss, sondern nur Vorstellungen, welche in fremdem Interesse gebildet werden, aber völlig gleichgültig dagegen seien, ob diese Vorstellungen auch unsere Erkenntniss erweitern, Hülfsvorstellungen, um mittels ihrer andere Zwecke zu erreichen. Sollte da von Wahrheit die Rede sein, so würde diese in keiner Weise mit der Erkenntniss zu thun haben; die Wahrheit solcher Vorstellungen würde lediglich danach bemessen, ob man mit ihrer Hülfe den gewünschten Zweck erreicht oder nicht — gleichgültig, ob diese Vorstellungen an sich leere Phantasieen wären oder nicht. Eben daher bestreitet man solchen Vorstellungen, z. B. ästhetischen oder religiösen, jeden metaphysischen Werth. Diese Meinung ist zunächst der Anlass, wesshalb ich das weite Gebiet dieser Begriffsbildung für sich fixiren will.

1. Die aus dem sinnlichen Lust- und Unlustgefühl gebildeten Begriffe.

Capitel 7.

Zunächst könnte man hieher alle diejenigen Begriffe rechnen, welche in Folge des Lust- und Unlustgefühls gebildet werden. Jeder Sinneseindruck ist verbunden mit einem Gefühl von Lust oder Unlust, das ein unmittelbares Gefühlsurtheil ist, ob ein Eindruck auf das Subject einen hemmenden oder fördernden Einfluss ausgeübt habe. Es ist für unseren Zweck völlig gleichgültig, dass dieses Gefühl mit manchen Empfindungen so stark verbunden ist, dass es ein objectives Wahrnehmen beinahe unmöglich macht, mit anderen so schwach, dass es kaum oder gar nicht besonders ins Bewusstsein tritt. Sondern darauf kommt es an, dass dieses Gefühl nichts über den Gegenstand selbst aussagt, sondern nur über das Verhältniss des Objects zu dem Wohl und Wehe des Subjects. Wenn nun häufig solche Gefühle uns getroffen haben, so bilden wir Begriffe, welche sie charakterisiren sollen; wir fixiren die Gefühle und gruppiren sie nach be-

stimmten Gesichtspunkten — nach dem Gegensatz von Lust und Unlust, aber auch nach den Arten der Lust und Unlust, welche an unsere verschiedenen Empfindungsorgane (Ohrenschmerz, Augenschmerz) angeschlossen sind. Nun ist es vielfach als ein Charakteristicum der sinnlichen Lust und Unlust bezeichnet worden, dass dieselben für die verschiedenen Individuen verschieden seien. Allein die gleiche Organisation bei Allen bedingt auch hier wieder eine gewisse Gleichheit, das hindert aber doch nicht, dass der Eine diese, der Andere jene Art der Lust vorzieht, oder die eine Unlust mehr scheut als eine andere.

Es ist zwar richtig, dass das Object, sofern es Lust oder Unlust hervorruft, nur als Mittel für einen ihm äusserlichen Zweck betrachtet wird, man auch gar nicht bestrebt ist, dasselbe zu erkennen, sondern zu geniessen. Und doch wird auch hier, wenn man nicht bei dem momentanen Geniessen stehen bleibt, Erkenntniss im strengsten Sinne des Wortes gewonnen, mag diese dann immerhin in den Dienst der Lust gestellt werden. Denn wenn wir wissen, wie die Objecte zu unserem Lebensgefühl in Beziehung stehen, so ist damit unsere Erkenntniss über das Verhältniss der Objecte zu uns erweitert; wir erkennen damit die Objecte in ihren Beziehungen zu unserem Gefühlsvermögen, ja wir können aus den verschiedenen Gefühlsaffectionen auch nach häufiger Erfahrung — zwar mit Vorsicht — einen Schluss auf das Verhältniss eines Objectes zu unserem Organismus machen, freilich nur, ob es ihm schädlich oder nützlich sei, aber das ist doch so gut eine Erweiterung unserer Erkenntniss, als wenn wir die Einwirkung z. B. einer Pflanze auf den Organismus eines Thieres kennen. Der Mensch kann solche Einsicht in den Dienst der Lust stellen; aber davon abgesehen ist sie doch auch eine Erkenntniss. Ferner entspricht die Art, wie wir die Formen der Lust und Unlust unterscheiden, offenbar auch dem Interesse des theoretischen Erkennens, wenn wir z. B. Lust den verschiedenen Arten unserer Empfindungsorgane entsprechend eintheilen. Wenn man die gesammte Lust und Unlust nach dem Werth oder Unwerth, den sie für das einzelne Subject hat, zu classificiren versuchte, um sich für das Gewinnen oder Vermeiden derselben einen Ueberblick zu verschaffen, so wäre bei einem

solchen Versuche das Erkennen allerdings in den Dienst der Werthbeurtheilung gestellt; man würde hier Begriffe von Lustarten gewinnen wollen, welche nicht einmal über die eigenthümliche Beschaffenheit der Lust etwas aussagten, sondern nur über ihren Werth für das Subject. Allein mit einer solchen Begriffsbildung in Bezug auf Lust und Unlust ist man noch nie zum Ziel gekommen. Denn einmal kann man doch nur dann die verschiedene Art von Lust und Unlust nach dem subjectiven Werthe gruppiren, wenn man die Arten schon hat, deren unterscheidende Merkmale man doch wieder an den objectiven Eintheilungen finden muss, z. B. Lust des Geschmackes, Gehörs oder Lust je nach den Objecten, von denen sie stammt. Aber man kann nicht die Lust selbst zum Eintheilungsgrund machen. Sodann aber muss man, um sie zu gruppiren, einen Maasstab haben. Ist nun dieser lediglich in der Grösse der Lust gegeben, so ist er völlig subjectiv; aber dann auch völlig individuell und man kann in keiner Weise wirklich eine Begriffsscala der Lust und Unlust bilden, weil Jeder nur für sich sagen kann, ihm sei diese Lust höher als jene. Geht man aber auf die Natur zurück und sucht in ihr den Maasstab, indem man z. B. die der Erhaltung der Gattung dienende Lust als grösser bezeichnete, als die der Erhaltung des Individuums, so würde man völlig aus der Rolle fallen und für die subjective Lust einen objectiven Maasstab wählen, z. B. den der Wichtigkeit der verschiedenen Functionen aus denen zugleich Lust hervorgeht für die Erhaltung des Organismus oder irgend einen anderen, der aber gewiss zugleich vollkommen in das Gebiet des objectiven Erkennens gehörte. Also entweder man bildet dieses Gebiet begrifflich aus; dann hat man auch objective Erkenntniss; oder man bleibt bei der subjectiven Lust stehen; dann versagen auch die Begriffe. Denn die Werthurtheile, welche hier gebildet werden könnten, sind dann so völlig individuell, sind so sehr nur Lust- oder Unlusturtheile, d. h. Gefühlsurtheile, dass sie sich nicht begrifflich fixiren lassen — nicht einmal für dasselbe Subject, das je nachdem ihm das eine oder andere momentane Lustgefühl entgegentritt, selbst in verschiedenen Zuständen verschieden urtheilt. Kurz: die Erkenntniss kann wohl in den Dienst der Lust gestellt werden; ja es ist denkbar, dass man

Begehrungsvermögen

sie um der Lust willen sich verschafft. Aber das schliesst nicht aus, dass all diese Erkenntniss doch zugleich theoretischer Art ist. Im Gegentheil, wenn der Eudämonismus sich über die rein unmittelbare Stufe erheben will, bedarf er der Einsicht in allgemeine objective Verhältnisse und Gesetze, um diese dann dem Subject dienstbar zu machen und seiner Lustempfindung.*)

Aber mit den Lust- und Unlustgefühlen steht das Begehrungsvermögen in unmittelbarer Beziehung und die Erregung desselben ist häufig vermittelt durch Affecte; hier entstehen nun Begriffe, welche das mit dem Lust- und Unlustgefühl verbundene Interesse des Subjects an den Dingen zum Inhalt haben. Es sind die Begriffe des Begehrenswerthen oder zu Meidenden, welche aus dem Urtheil hervorgehen, das über das sich bethätigende, auf Lust und Unlust reagirende Begehrungsvermögen reflectirt. Allein nur dann ist das Erkenntnissvermögen wirklich in den Dienst des Begehrungsvermögens getreten, wenn diese Begriffe nur im Interesse des Begehrens gebildet werden und der Erkenntniss gar kein Interesse bieten. Nun ist zwar selbstverständlich das Begehren an sich etwas von dem Erkennen Verschiedenes. Allein schon das ist ein völlig der objectiven Erkenntniss zugänglicher Gegenstand, dass das Subject gewisse Objecte begehrt und Andere meidet. Der Begriff des Begehrenswerthen ist keineswegs entweder leer oder nur gebildet im Interesse des Begehrens. Sondern es ist in ihm zugleich die objective Erkenntniss einer bestimmten Beziehung des Subjects zum Object gegeben, wie bei der Lustempfindung einer Beziehung des Objects zum Subject.

Mag immerhin damit das Object nicht erkannt sein, dass es begehrt wird, ja an seiner Erkenntniss dem Subjecte nichts gelegen sein, sondern nur an der Lust, die es verursacht. Aber schon die Erkenntniss, dass begehrt wird, dass ein Begehrungsvermögen da sei, ist eine Erkenntniss. Wenn nun Begriffe gebildet werden, welche rein im Dienste desselben stehen sollen,

*) Freilich ist dadurch diese ganze Richtung widerspruchsvoll, dass sie die vernünftige Ordnung umkehrt, das Allgemeine rein dem Subject dienstbar macht, zum Mittel für seine individuelle Lust. Je intelligenter der Eudämonismus wird, umsomehr muss er von seinem individuellen Princip abbrechen.

so könnte das nur darauf hinauslaufen, dass das Subject die Arten des Begehrungswerthen classificirte und etwa eine Skala ihres verschiedenen Werthes aufstellte. Eine Skala des Begehrenswerthen liesse sich aber nur aufstellen entweder so, dass das Subject völlig nach seinem Urtheil verführe ohne damit eine Erkenntniss zu gewinnen, die sich als dauernd fixiren liesse, indem es sich nur an seine momentanen und wechselnden Triebe und Affecte hielte, oder so, dass man eine Reihe von Gütern aufzustellen suchte, von der man behauptete, dass sie der menschlichen Natur entspreche, wobei aber dann wieder für die Werthschätzung zugleich ein objectiver Maasstab gewonnen wäre, nemlich die Natur des Menschen. Dann aber würde eben damit auch Erkenntniss der menschlichen Natur, des ihr Entsprechenden und Schädlichen gegeben sein. Also auch hier würde eine Begriffsbildung nur zu Stande kommen, indem man eine objective Erkenntniss gewänne, welche uns darüber unterrichtete, in welchem Verhältniss zu der menschlichen Natur bestimmte Objecte stehen und wie dem entsprechend für den Menschen sich mehrfache Güter ergeben müssten, d. h. Objecte, welche begehrenswerth sind, weil sie geeignet sind, ein Bedürfniss der menschlichen Natur zu befriedigen und dadurch Lust zu erwecken. Damit wäre also wieder zugleich die Erkenntniss in Bezug auf das Verhältniss der menschlichen Natur zu den Objecten und umgekehrt erweitert. Offenbar aber könnte man hier nicht weniger von Erkenntniss reden als wenn wir z. B. zu erkennen suchen, welches Object die spezifische Nahrung einer Thiergattung ist, welche deren Hunger stillt und ihr die Lust gewährt, welche mit der Befriedigung des Nahrungstriebes verbunden ist, nur dass die auf die menschliche Natur bezügliche Erkenntniss zugleich in den Dienst des Begehrungsvermögens gestellt würde, wodurch sie aber nicht aufhörte zugleich objective Erkenntniss zu sein.

Man könnte nun freilich weiter gehen und sagen: der Mensch bilde sich — offenbar in keinem anderen Interesse als in dem, etwas für sein Gefühlsurtheil Werthvolles zu erreichen — ein Ideal der Lust, das er als erstrebenswerth hinstelle und das, so verschieden es auch im Einzelnen ausfallen möge, doch immer

nur als der zusammenfassende einheitliche Ausdruck für die Menge der mannigfachen Lust sei, die er zu erreichen wünsche, ein Ideal, das keine objective Erkenntniss gewähre, sondern nur im praktischen Interesse erfunden werde, um sich eine Directive für die Begehrungen vorzuzeichnen; das also keineswegs mit Rücksicht auf irgendwelche Art von Erkenntniss gebildet werde, sondern nur mit Rücksicht darauf, wie die höchste Lust könne gewonnen werden. Allein abgesehen davon, ob nicht ein Ideal von Lustleben der Natur des Menschen widerspricht, dessen Mittelpunkt nicht ein passives Fühlen ist, das alle Action in seine Dienste nimmt, ist die Bildung eines solchen Ideals entweder ein vollkommen willkürlicher Phantasiebegriff, der alle mögliche Lust in einem Bilde zusammenfasst, ohne sich darum zu kümmern, ob dasselbe ein Ganzes geben kann, z. B. ob nicht, wenn Einer dieses Ideal erreichen wollte, alle Andern um so mehr leiden müssten, ob nicht ein Genuss den Andern aufhübe, ob nicht die immer geniessende Natur ermattete oder am Uebermaass Eckel empfände u. s. w., ist also entweder ein leeres Gebilde, das auch dem Begehrungsvermögen gar nicht ernstlich vorgestellt werden kann und an seiner Hohlheit zu Grunde geht und wie jeder Phantasiebegriff als unklare Bildung muss fallen gelassen werden, weil er auch praktisch dem Ziel gar nicht dient, sondern das gerade Gegentheil hervorbringen müsste — oder dieses Ideal müsste so gebildet werden, dass man genau untersuchte, welche Mischung von Lustempfindungen verschiedener Art der menschlichen Natur entspreche, welche Bedingungen zur Erreichung derselben sowohl in der menschlichen Natur als in der Aussenwelt vorhanden sein müssen, damit der Mensch innerhalb der Welt ein Leben der Lust frei von Unlust führen könne. Nun würde zwar eine solche Untersuchung durchaus hier im Interesse der Lust geführt und es würde sich nicht um ein theoretisches Erkennen handeln. Nichts desto weniger könnte sie ohne ein theoretisches Erkennen nicht zum Ziele kommen. Denn eine Untersuchung der verschiedenartigen Gefühlsfähigkeit menschlicher Natur und des Verhältnisses der Gefühle zu einander, der Grenzen der Genussfähigkeit, der Beziehung der Objecte zu dem Menschen,

welche Lust und Unlust erwecken, würde doch offenbar in einer Naturbeschreibung des Menschen ihre Stelle finden, ja zur Kenntniss des Menschen, der doch auch Erkenntnissobject ist, gehören. Aber erst auf Grund einer solchen zuverlässigen Kunde könnte man nun versuchen ein Ideal des Lustlebens — wie es auch ausfallen möge — zu entwerfen. In dem Maasse aber als es ausführbar wäre, würde es doch in der That nichts enthalten als eine Beschreibung der menschlichen Natur, soweit dieselbe lust- und unlustfähig ist, sowie der Mittel, wodurch Lust erreicht, Unlust vermieden wird. Wenn nun diese Beschreibung auch dem praktischen Zwecke diente, so würde sie doch zugleich völlig ebenso eine objective Erkenntniss enthalten, wie wenn man beschriebe, unter welchen Bedingungen z. B. ein Pferd am besten leben könne. Denn auch da würde man in der That nur die Natur des Pferdes beschreiben auf Grund der objectiven naturwissenschaftlichen Kenntniss desselben. Das einzige Neue, was im Interesse der Erreichung der Lust hinzukäme, wäre nur das, dass man diese objective Erkenntniss in die Form von praktischen Regeln umsetzte, z. B. die Erkenntniss, dass der menschlichen Natur Maass entspreche in die Regel, man solle Maass halten, um Lust empfinden zu können, d. h. dass man die objektive Erkenntniss dem praktischen Zwecke dienstbar machte.

Man wird also eingestehen müssen, dass hier durchaus kein Grund vorliege, von einer Begriffsbildung zu reden, welche toto coelo vom objectiven Erkennen verschieden sei. Der einzige Punkt, der eine veränderte Richtung der Erkenntniss anzeigt, ist der, dass die objective Erkenntniss allerdings in den Dienst eines praktischen Zieles kann gestellt werden. Allein so lange es sich nur um Lust und Unlust handelt, fällt dieses praktische Ziel inhaltlich ganz zusammen mit dem, was man als den Naturzweck des Menschen bezeichnen kann. Und es ergiebt sich hier kaum eine Differenz von dem, was wir oben betrachtet haben, als wir von dem Gattungstypus redeten, welcher als die dem Individuum immanente Einheit auch seinen Naturzweck darstellt, dem entsprechend sein Leben verläuft. Denn wenn der Mensch

seiner Natur entsprechend leben kann, wird er das Gefühl der Lust im vollkommensten Maasse haben, wie jedes sinnliche Wesen.

2. Die auf Idealen ruhenden Begriffe.

Capitel 8.

Die ästhetischen Begriffe.

Nächst diesen Begriffen sind es zunächst die ästhetischen, welche ebenfalls nach der Meinung Mancher keinerlei Bedeutung für die Förderung unserer Erkenntniss der Dinge gewähren sollen. Hier wird man nun, wie bei den religiösen und sittlichen Begriffen von vornherein zweierlei unterscheiden müssen. Wie nemlich Alles Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung werden kann, so auch die ästhetischen, sittlichen, religiösen Begriffe. Darüber kann Niemand im Zweifel sein, dass wir diese Begriffe selbst und ihre Entstehung zum Gegenstand der Untersuchung machen können und dass damit objective Erkenntniss gewonnen werde. Denn wenn selbst die Begriffe, welche in diesen Gebieten gebildet werden, in keiner Weise unsere Erkenntniss der Dinge fördern sollten, so versteht es sich doch von selbst, dass alle hier unmittelbar hervorgebrachten Begriffe Gegenstand der Untersuchung sind für das theoretische Erkennen. Indem ich ihre Eigenthümlichkeit erkenne, spreche ich nicht etwa wieder ein Werthurtheil aus, sondern constatire nur, dass ihre Entstehung auf ein Werthurtheil zurückzuführen sei. Es giebt auch in diesen Gebieten ein Erkennen, das rein theoretischer Art ist, ohne sich um die praktischen Resultate zu kümmern. Die Erkenntniss des Wesens des Sittlichen, Religiösen, Aesthetischen enthält an sich noch kein Werthurtheil über diese Objecte, selbst wenn sie erkennen sollte, dass sie insgesammt auf Werthurtheilen ruhen. Religionsphilosophie z. B. setzt sich nicht zur Aufgabe die Begriffe, welche eine religiöse Dogmatik bildet, als wahr zu vertheidigen, sondern objectiv das Wesen der Religion zu erkennen, nicht anders eine Untersuchung der sittlichen und ästhetischen Vorgänge. Nun könnte es sich aber eventuell als Resultat der Untersuchung ergeben, dass Urtheile ge-

fällt werden, welche gar keinen Erkenntnisswerth haben, oder was dasselbe ist, dass das Vermögen des Erkennens hier einem fremden Zweck diene, ohne dass irgend eine objective Erkenntniss in diesen Gebieten herauskomme. Es fragt sich also, ob es hier solche Begriffe giebt, welche unser Erkennen um Nichts erweitern, und nur in irgend einem anderen Interesse, dem das Erkenntnissvermögen hier unterthan ist, gebildet sind.

Beginnen wir mit dem ästhetischen Gebiete! Es kann natürlich hier nur darauf ankommen die ästhetische Begriffsbildung*) zu betrachten. Dass im ästhetischen Gebiete zunächst Urtheile über Dinge gefällt werden, welche Gegenstand der Anschauung sind, wird Jedermann zugeben, mögen nun diese Dinge Naturobjecte oder vom Künstler hervorgebracht sein, damit sie angeschaut werden. Diese Urtheile sind zunächst durchaus keine objectiven Urtheile des Erkennens, sondern Gefühlsurtheile des Gefallens oder Missfallens. Es sind also Urtheile, welche ebenfalls in Lust oder Unlust sich aussprechen und demgemäss zunächst Nichts aussagen als: dies angeschaute Object erzeugt in mir Lust, jenes Unlust. Sie enthalten also Nichts als ein Urtheil darüber, welchen Eindruck das Object auf das Subject hervorbringe. Man hat dabei gar nicht die Absicht auf das Object einzuwirken; man bleibt bei dem anschauenden Verhalten stehen. Aber das Urtheil hat eine Eigenthümlichkeit, die dasselbe von dem Urtheile über Angenehmes oder Unangenehmes unterscheidet. Es macht nemlich Anspruch auf Allgemeingültigkeit, d. h. es macht den Anspruch, dass Andere ebenso urtheilen sollen, wie wir. Es setzt also eine Gleichmässigkeit des Urtheils als Postulat voraus, obgleich dieselbe in der Empirie keineswegs überall vorhanden ist. Worauf gründet sich nun dieser Anspruch? Kant hat hier für die Aesthetik grundlegende Untersuchungen gemacht, indem er gezeigt hat, dass hier nicht ein sinnliches Lust- und Unlustgefühl in Betracht komme, sondern dass viel-

*) Daher ich hier nicht auf eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen ästhetischen Theorien eingehe, wie sie für die deutsche Aesthetik z. B. Lotze in seiner Geschichte der Aesthetik in Deutschland dargestellt hat. Hier kommt das ästhetische Gebiet nur um der Frage willen zur Sprache, ob dasselbe für die Erkenntnisstheorie eigenthümliche Gesichtspunkte eröffnet.

mehr das Lustgefühl das Resultat eines apriorischen Urtheils sei; je nachdem ein Sinnesobject so beschaffen sei, dass wir, ohne dasselbe zu erkennen, den Eindruck haben, es werde sich unserer Erkenntniss einfügen, da es unseren Erkenntnissvermögen adäquat sei, gefalle es oder missfalle es.

Wir haben nemlich in unserem Erkennen die Eigenthümlichkeit, dass bei uns Anschauung, Verstand, Vernunft auseinanderliegen, und so kann es geschehen, dass wir, ohne ein Anschauungsobject begrifflich zu erkennen, doch in ihm eine Regelmässigkeit wahrnehmen, welche auch unsern Verstand anspricht. Ist nun das der Fall, so ist unser Erkenntnissvermögen allseitig harmonisch berührt, das Anschauungsvermögen, der Verstand und schliesslich auch die Vernunft, weil letztere als Vermögen der Ideen auf ein einheitliches Welterkennen hinzielt. Ein solches Anschauungsobject, von welchem wir den Eindruck haben, es werde sich dem Erkennen harmonisch einfügen lassen, es entspreche unserem Zwecke des Erkennens, ist schön. Das ästhetische Urtheil also richtet sich darauf, ob ein Anschauungsobject unseren gesammten Erkenntnissvermögen adäquat sei. Da diese nun bei allen gleich sind, muss ein solches ästhetisches Urtheil auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen. — Die Kantische Ableitung setzt Zweierlei voraus; einmal dies, dass unser Erkenntnisstrieb auf eine einheitliche Weltanschauung dringt. Denn nur dann ist es begreiflich, dass alles, was diesem Ziel förderlich ist, uns gefällt, wir also den Eindruck des Gefallens haben, wo alle unsere Erkenntnissvermögen zugleich durch ein Anschauungsobject harmonisch berührt sind. Andererseits aber ist die Voraussetzung, dass wir die volle Erkenntniss noch nicht haben, weil Anschauung und Verstand auseinander liegen. Denn wenn wir die volle Erkenntniss hätten, würde es für uns kaum Gegenstand besonderer Freude sein, die Harmonie eines Objects zu unserem Erkenntnissvermögen inne zu werden, weil im vollkommenen Erkennen auch eine volle Harmonie der Objecte mit dem Erkenntnissvermögen gegeben wäre und das Aesthetische und Theoretische zusammen fiele. Erst beides zusammen genommen, dass wir das vollkommene Erkennen nicht haben, aber erstreben, d. h. dass wir ein Ideal des Erkennens haben,

das noch nicht wirklich ist, ermöglicht das Auseinandertreten des Theoretischen und Aesthetischen. Wir haben ferner zu beachten, dass es sich hier überall um concrete Anschauungsobjecte handelt, vor allem darum, dass wir das Anschauungsobject an dem Ideal des Erkennens messen, indem wir die harmonische Berührung unserer Erkenntnissvermögen als ein Zeichen dafür ansehen, dass das Anschauungsobject Aussicht auf die Erreichung dieses Ideals gebe. Danach ist also für das Gebiet der Schönheit die empirische Mangelhaftigkeit unseres Erkennens, das Auseinanderfallen von Begriff und Anschauung nach Kant die Voraussetzung. Eben daher aber ist dieses Gebiet für ihn lediglich subjectiv, und enthält keine Erkenntniss des Objects. Denn es setzt die Mangelhaftigkeit unseres Erkennens gegenüber dem Ideale voraus; die ästhetischen Urtheile enthalten nur ein Urtheil über die Art, wie das Object unsere Erkenntnissvermögen berührt habe, die keineswegs mit dem Erkenntnissvermögen überhaupt identisch, sondern mangelhaft sind. Unsere Erkenntniss wird also durch die ästhetischen Urtheile nach Kant um nichts erweitert.

Allein selbst zugegeben, dass nur die Mangelhaftigkeit unseres Erkennens die ästhetische Beurtheilung möglich mache, wird doch das Object der Anschauung, welches die Erkenntnissvermögen harmonisch berührt, der Grund der ästhetischen Anschauung, weil wir der Harmonie des Objects mit unseren Erkenntnissvermögen inne werden, und so das Bewusstsein haben, dass das Object dem von uns vorgestellten Ideal einer harmonischen Erkenntniss kein Hinderniss biete. Kant giebt auch in der That zu, dass für die Natur ein übersinnliches Substrat vorauszusetzen sei, vermöge dessen ihre Eindrücke unserem Erkenntnissvermögen adäquat sind.

Wir können hienach sagen: ein ästhetisches Urtheil ist ein Urtheil des Gefallens oder Missfallens, welches sich richtet auf ein Object, das wir anschauen. Wir urtheilen darüber, ob das angeschaute Object unsere gesammten Erkenntnissvermögen harmonisch berührt habe. Und dies spricht sich in einem Gefühl der Lust aus oder der Unlust. Aber diese Betrachtung bedarf einer Ergänzung nach zwei Seiten. Einmal ist dieses Ur-

theil nur denkbar, wenn unsere Erkenntnissvermögen unter einander zusammenzustimmen die Tendenz haben, wenn diese Harmonie ihrer Natur entspricht. Das aber ist der Fall, weil sie alle einem Zwecke dienen, nemlich dem Erkennen, welches wie Kant selbst gezeigt hat, auf eine einheitliche zusammenstimmende Erkenntniss hinzielt. Also nicht bloss das Zusammenstimmen der Erkenntnissvermögen gefällt als solches, sondern dies gefällt desshalb, weil es dem Ideale des Erkennens entspricht, dass vermöge der Erkenntnissvermögen ein einheitliches Erkennen erzielt werde. Allein — und das ist das Zweite — ein einheitliches Welterkennen ist unmöglich, wenn zwar die Erkenntnissvermögen zusammenstimmen, aber die Welt nicht eine Einheit ist. Das Ideal des Erkennens lässt sich also gar nicht bilden, ohne die Voraussetzung der Anlage der Welt, welche Object des Erkennens ist, für die Harmonie. Das Ideal also, an dem der Eindruck des Objects gemessen wird, enthält dies, dass wir die Welt, welche harmonisch sein muss, als Einheit erkennen. Dem entspricht nun allein, dass das ästhetische Urtheil gar nicht bloss enthält, dass das Object die Erkenntnissvermögen harmonisch berührt habe, sondern auch dies, dass das Object, eben weil es dies gethan, dem Ideal des Erkennens und dem Ideal der Einheit und Harmonie der Welt entspreche, weil Letzteres die Voraussetzung des Erkennens ist. Man wird also zugestehen müssen, dass in dem ästhetischen Urtheil nicht bloss ein Urtheil über die Harmonie der Erkenntnissvermögen, sondern auch über die Harmonie des Objectes gegeben sei. In dem Object wird die Harmonie als dem Ideal der Weltharmonie entsprechend, ja in dem concreten Object und seiner Harmonie wird das Ideal der Weltharmonie angeschaut. Das Object wird als ein harmonisches Ganze angeschaut, ohne alle einzelnen Theile auf seine Harmonie hin begrifflich zu analysiren, und in diesem Ganzen offenbart sich an dieser Stelle das Ideal der Weltharmonie. Man kann das als intellectuelle Anschauung der Harmonie bezeichnen, weil wir unmittelbar in der Mannigfaltigkeit auch die Einheit schauen, die das Mannigfaltige zusammenhält. Demgemäss aber ist das subjective Urtheil der Lust nicht der volle Ausdruck für das, was in diesem Urtheil enthalten ist. Es ist

auch ein objectives Urtheil über die Harmonie des Objectes mit dem Ideal der Weltharmonie, und dem Ideal des Erkennens in diesem Urtheil zugleich enthalten. Wir urtheilen nicht bloss: das gefällt mir oder das soll Jedem gefallen, sondern: das ist schön. Wenn damit das Object auch nicht begrifflich erkannt ist, so ist doch in diesem Urtheil durch eine Art intellectueller Anschauung dies erkannt, dass das Object der Idee der Weltharmonie entspreche oder nicht entspreche.

Bisher haben wir aber nur von der Beurtheilung gegebener Objecte geredet: allein gerade der Trieb, die Objecte mit dem Ideal der Harmonie zu vergleichen, führt auch dazu auf Grund der gegebenen Erfahrung concrete Ideale zu bilden und sie darzustellen. Und wie in der Naturschönheit die sinnlichen Gestalten als angeschaute zugleich den Verstand erfreuen, so wird umgekehrt der Künstler zu einem Begriff die ihn illustrirende Anschauung finden; wie dort der Ausgangspunkt die sinnliche Anschauung ist, so hier ein Gedanke. Hier handelt es sich um Begriffe, welche durch Anschauung illustrirt werden sollen. Es kommt nicht darauf an, den Begriff z. B. eines Pferdes, welchen wir auf Grund der Erfahrung gewonnen haben, durch seine Merkmale klar zu legen, auch nicht darauf ein bestimmtes Pferd auf seine Schönheit hin zu beurtheilen, sondern darauf, den Begriff in volle Harmonie mit der Anschauung zu bringen, d. h. alle die charakteristischen, zu einem Ganzen der Anschauung zusammenstimmenden Merkmale in einem concreten Idealpferde zur Anschauung zu bringen und so an der Harmonie dieses Thieres die Harmonie der Welt zu illustriren. Ganz dasselbe zeigt sich, wenn ein Charakter dargestellt werden soll. Das demselben Entsprechende wird in concreten Situationen, welche dem Hervortreten desselben günstig sind, zur Anschauung gebracht. Immer wird in der Kunst ein Begriff zur Anschauung gebracht durch Idealisiren. Die Absicht ist immer, an einem concreten Falle die Weltharmonie zur Darstellung zu bringen, indem zugleich Anschauung und Verstand befriedigt sind. Gerade hier scheint freilich der Künstler gar nicht darauf auszugehen, die Erkenntniss zu fördern. Seine idealisirende Thätigkeit fasst Merkmale in einem Anschauungsbilde zusammen, wie sie vielleicht nie völlig in der Wirk-

lichkeit verbunden sind. Wir beurtheilen auch die Kunstwerke nicht darauf hin, dass sie unsere Erkenntniss erweitern sollen. Ja es scheint nicht einmal erforderlich zu sein, dass die Kunst nur idealisirt, um Harmonie zur Anschauung zu bringen. Sie kann auch die Disharmonie darstellen, welche zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit hervortritt. Da wirkt das Ideal gleichsam negativ; der Abstand der Wirklichkeit vom Ideal wird zur Anschauung gebracht und es wird negativ idealisirt, insofern an einem bestimmten Object gerade das zur Anschauung gebracht wird, was disharmonisch ist. Ob diese Darstellungen als selbstständige berechtigt sind, ist freilich sehr die Frage. Vorhanden sind sie jedenfalls in Menge und als Theile eines grösseren Ganzen sind sie jedenfalls berechtigt, wenn sie einer höheren Harmonie unterstellt sind. Wo aber gar keine irgendwie idealisirende Thätigkeit sich zeigt, weder negativ noch positiv, sondern nur die nackte Wirklichkeit abgebildet wird, ist jedenfalls keine Kunst mehr, die des Namens werth ist. Denn es fehlt für diese Thätigkeit eben die Beziehung auf das Ideal. Bei der Kunst aber kommt nicht das Ideal im Allgemeinen in Betracht, sondern diess, dass concrete Ideale gebildet werden, oder dass concrete Objecte dem allgemeinen Ideal der Harmonie entsprechend von dem Künstler zuerst angeschaut, sodann dargestellt werden. Das allgemeine unbestimmte Vernunftideal nimmt in dem einzelnen Object concrete Gestalt an; an ihm wird veranschaulicht, wie die Weltharmonie im Einzelnen sich darstellen müsste, wenn sie durchgeführt werden sollte. In einem Kunstwerke sind durch das Genie des Künstlers Elemente der Wirklichkeit zu einer Harmonie zusammengefügt, in der sie sich so verbunden in der Erfahrung nicht finden. Indem aber dieselben sich so zusammenfügen lassen, haben wir zugleich den Eindruck, dass diese Weltelemente nicht gegen die Idee der Weltharmonie spröde seien, dass die Welt, auch wo sie nicht harmonisch an sich ist, doch Elemente für eine Harmonie birgt, wenn man sie richtig zusammenschaut.*) So

*) Dilthey „Das Schaffen des Dichters S. 341" (unter den Zeller gewidmeten „philosophischen Aufsätzen"), legt für die Poesie das Haupt-

kommt Naturschönheit mit der Kunstschönheit darin überein, dass wir in Beidem an einem einzelnen Object durch intellectuelle Anschauung, welche mit einem Gefühlsurtheil unmittelbar verbunden ist, inne werden, dass die Welt auf Harmonie angelegt sei, sei es nun die gegebene Natur oder die Welt in ihren Elementen, welche durch das Genie des Künstlers, das doch auch eine Weltpotenz ist, sich harmonisiren und als harmonisirt objectiv darstellen lassen. So ist in dem ästhetischen Urtheil — sei es über Natur- oder Kunstobjecte gefällt, auch ein Urtheil über das gegebene Object, dass es dem Ideal entspreche oder nicht. Darin aber ist eine gewisse Erkenntniss des Objects enthalten. Wenn ich sage: das ist schön, so meine ich nicht nur dass dies Object mich harmonisch berührt habe, auch nicht bloss, dass Jeder dieselbe Harmonie empfinden müsse, sondern auch dies, dass das Object dem Ideal der Weltharmonie sich einfüge, sie an sich darstelle und so uns Hoffnung gebe, dass das Ideal des Erkennens erreichbar sei.

gewicht auf das Erleben: „Erlebniss — aus ihm setzt sich alle Poesie zusammen.“ „Die Poesie führt uns zu der Energie des Lebensgefühls, die uns in den schönsten Augenblicken erfüllt,“ „lehrt uns die ganze Welt als Erlebniss zu geniessen“. Das ist Göthe verwandt, wenn dieser (Werke ed. Cotta 2. Bd. S. 892, Campagne in Frankreich) sagt: „Das Schöne und das an demselben Erfreuliche sei, so sprach sich Hemsterhuis aus, wenn wir die grösste Menge von Vorstellungen in einem Moment bequem erblicken und erfassen; ich aber muss sagen: das Schöne sei, wenn wir das gesetzmässig Lebendige in seiner grössten Thätigkeit und Vollkommenheit schauen, wodurch wir, zur Reproduction gereizt, uns gleichfalls lebendig und in höchste Thätigkeit versetzt fühlen“. Was hier gesagt wird, ist nur nach einer Seite zu beschräncken, das Erlebniss ist nur Erlebniss der Phantasie, die Thätigkeit höchstens die des producirenden Künstlers. Es handelt sich in der Kunst um Anschauung und Produciren für die Anschauung. Das Erlebniss ist nicht ein Erlebniss des ganzen Menschen, sondern der Phantasie und des durch sie angeregten Gefühls. Wenn als der Inhalt des Schönen das energisch Lebendige hingestellt wird, so ist das nicht zu bestreiten, insofern als sich in ihm die Harmonie offenbart, während in dem Matten und Lahmen Disharmonie zu Tage tritt. Aber doch macht uns die Anschauung dieses Lebendigen noch nicht selbst lebendig und thätig. Wir schauen eben darin mit lebhafter reproductiver Phantasie Harmonisches an und erfreuen uns dessen. Das eigene Lebensgefühl wird durch das Schöne gesteigert; aber nur insoweit als die anschauende Phantasie auf das Gefühl wirken kann. Was wir erleben, ist die Anschauung der Weltharmonie in dem gegebenen Objecte, und das erweckt auch in uns ein Gefühl der Harmonie.

Wenn wir nun den Inhalt und die eigenthümliche Art des ästhetischen Urtheils, das auf Grund der intellectuellen Anschauung in Form des Gefühls gefällt wird, in Begriffe umsetzen, so ist die Begriffsbildung ihrer Entwickelung nach keine andere, als überall. Zunächst steht das unmittelbare Urtheil, welches begrifflich fixirt und objectivirt wird, noch ganz unter dem Eindruck der concreten Einzelanschauung und des Gefühls. Unser Gefühlsurtheil des Gefallens wird von dem Denken fixirt; wir sagen: das ist schön. Wenn wir nun öfter das unmittelbare Gefühlsurtheil fixirt haben, beginnt die Reflexion darüber, was wir damit sagen wollen: das ist schön. So wird der Begriff allmählich von dem Einzelurtheil losgelöst, bis wir schliesslich den Begriff des Schönen, Erhabenen für sich von dem einzelnen Fall unabhängig fixiren und ihn untersuchen, indem wir seine Merkmale genauer erfassen, um zu erkennen, was der Begriff des Schönen und das in ihm fixirte Urtheil besagen will. Diese Begriffe, in dem Maasse als sie losgelöst werden von dem einzelnen beurtheilten Object, enthalten eine theoretische Erkenntniss davon, was der Begriff des Schönen bedeutet.

Sehen wir uns nun aber das Schöne, überhaupt das Aesthetische näher an, so ist in seinem Begriff Zweierlei enthalten, die Erkenntniss eines subjectiven Vorgangs und des schönen Objects. Was das Erste angeht, so hat das Schöne einmal seinen Grund in einem subjectiven Urtheil — über ein einzelnes Object. Aber indem ich das Eigenthümliche des Urtheils begrifflich fixire und von dem einzelnen Fall loslöse, kann ich z. B. als Merkmal des Begriffs des Schönen ansehen: Schön ist, was allgemein ohne Begriff gefällt. Der Begriff schön gefällt nicht; er enthält nur eine theoretische Erkenntniss dessen, was schön ist. So wenig der Begriff sauer selbst sauer ist, sondern die theoretische Fixirung einer Geschmacksempfindung, die ich allerdings nicht kenne, wenn ich nicht zugleich sie empfinde, so wenig enthält der Begriff schön für sich ein Werthurtheil, sondern er ist die begriffliche Fixirung davon, dass ein Werthurtheil gefällt werde, wo etwas schön genannt werde. Der Begriff schön fixirt für die theoretische Erkenntniss zunächst eine bestimmte Art von Werthurtheilen, und je genauer er untersucht

wird, um so mehr können die verschiedenen Formen ästhetischen Urtheils fixirt werden. So wenig nun die Empfindung sauer durch den Begriff sauer aufgelöst wird, so wenig wird das concrete Gefühlsurtheil durch die Erkenntniss aufgelöst, welche ich begrifflich fixire, dass hier ein Urtheil gefällt sei. Es ist also nicht zu leugnen, dass die ästhetischen Urtheile nicht begrifflich seien; aber es ist ebensowenig zu leugnen, dass die ästhetischen Erkenntnisse theoretisch seien. Denn indem das unmittelbare Werthurtheil im Begriffe fixirt wird, ist der Ansatz für eine theoretische Erkenntniss desselben gemacht, welche mit der näheren Bestimmung des Begriffs wächst. Denn das Erkennen des Schönen ist nicht selbst ein Werthurtheil, sondern will nach der subjectiven Seite nur fixiren, dass ein ästhetisches Urtheil des Gefallens gefällt werde; eine genauere Untersuchung sucht dann die verschiedenen Merkmale des Begriffs noch genauer zu fixiren, z. B., dass das ästhetische Urtheil wie gezeigt auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, dass es sich auf Anschauungsobjecte bezieht. Das alles aber sind theoretische Erkenntnisse. Je klarer nun der Begriff des ästhetischen Urtheils durch Festsetzung seiner Merkmale ausgebildet ist, um so mehr kann man im einzelnen Fall auch beurtheilen, ob hier ein ästhetisches Urtheil vorliege, ob z. B. das Urtheil nicht durch ausserästhetische Nebenrücksichten mit bestimmt sei. So dient allerdings die Fixirung des allgemeinen Begriffs des Schönen auch wieder der richtigen begrifflichen Beurtheilung im Einzelnen. Aber diese theoretische Beurtheilung, welche geltend macht, hier treffen alle die Merkmale zusammen, welche zu dem ästhetischen Urtheil gehören, ist verschieden von dem unmittelbaren ästhetischen Urtheil, das nicht begrifflich ist.

Das Zweite aber ist dies: das ästhetische Urtheil findet statt auf Grund einer intellectuellen Anschauung des Subjects, und das Gefühlsurtheil ist auch desshalb nicht rein individuell subjectiv, weil die Harmonie, welche wir inne werden, nicht bloss auf dem Gefühl der Lust über das Zusammenstimmen unserer Erkenntnissvermögen ruht, vielmehr dies Zusammenstimmen nur stattfindet, weil wir ein Object anschauen, welches in uns den Eindruck der Einheit eines Ganzen erzeugt, welches uns har-

monisch berührt, welches die Phantasie (das Anschauungsvermögen) und den Verstand zugleich beschäftigt — wesshalb man eben von intellectueller Anschauung reden kann. Das Object, das solchen Eindruck macht, hat selbst eine eigenthümliche Beschaffenheit, eine gewisse Harmonie. Diese Harmonie erschauen wir in der intellectuellen Anschauung. So hat das ästhetische Urtheil nicht blos eine subjective Seite, sondern auch eine objective. Wenn nun der Begriff schön gebildet wird, so muss auch das Urtheil über das Object, dass wir nemlich seine Harmonie erschaut haben, zur Geltung kommen, und der Begriff schön enthält somit nicht blos einen subjectiven Vorgang des Urtheils des Subjects, sondern er enthält auch, dass das Object harmonisch sei. Es ist in der intellectuellen Anschauung der Harmonie des Objects implicite eine Erkenntniss enthalten, welche nun auch im theoretischen Erkennen für sich zu betrachten ist, nemlich die, dass das Object harmonisch sei. Was nun zu dem Begriff eines schönen Objects gehört, wird genauer untersucht, und dabei werden auch die Arten der innern Harmonie des Objects noch genauer fixirt werden, und indem dies geschieht, wird der Begriff des Schönen, d. h. dessen, was man als ein schönes Object bezeichnet, näher bestimmt. Je genauer nun der Begriff des schönen Objects präcisirt ist, um so mehr ist es möglich, auch in discursivem Erkennen ein einzelnes Object darauf hin zu beurtheilen, ob es harmonisch sei oder nicht. Man kann die einzelnen Elemente eines Kunstwerks für sich fixiren, ihr Verhältniss zu den anderen betrachten, mit einem Wort eine Analyse des Objects darauf hin anstellen, ob und in welcher Weise die verschiedenen Elemente harmoniren oder sich widersprechen und ob sie alle zu einem Ganzen zusammenstimmen, und danach das Urtheil über das Kunstwerk aussprechen, ob das Prädicat des Schönen ihm zukomme, ob es unter den Begriff schön könne subsumirt werden. Damit erkennt man freilich die Natur des Objects nicht nach allen Seiten, aber erkennt doch, ob es harmonisch sei oder nicht. Solche Erkenntniss suchen die Kunstkritiker stets zu gewinnen. Auch diese Erkenntniss hebt das unmittelbare Urtheil, das in der intellectuellen Anschauung gegeben ist, nicht auf, sowenig der

Begriff sauer den sauren Geschmack aufhebt. Man kann auch Niemand andemonstriren, es sei etwas schön, der eben nicht mit intellectueller Anschauung diese Harmonie erfasst. Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass man das angeschaute Schöne dem discursiven Erkennen unterziehen und sich durch theoretisches Erkennen zum Bewusstsein bringen kann, welche Elemente und welches Verhältniss der Elemente diesen wunderbaren Erfolg der inneren Harmonie hervorbringt, den wir anschauen. Man kann begrifflich die Merkmale fixiren, welche den Objecten der Anschauung zukommen müssen, damit sie schön, erhaben u. s. w. genannt werden können, und spricht damit etwas aus, was dem Object zukommt, erkennt also das Object nach dieser Seite.

Wollte man dem entgegenhalten, der Begriff der Harmonie ruhe nach unserer obigen Ausführung auf dem Ideale der Weltharmonie; in der That also sei die Erkenntniss der Schönheit eines Objects nichts anderes als die Vergleichung desselben mit einem Ideal, so wäre das vollkommen anzuerkennen. Nur ist beizufügen, dass dieses Ideal kein rein subjectives sei, wenn es auch von dem Subject gebildet wird. Vielmehr ist das Ideal ein objectiver Maasstab, nemlich die Idee der Harmonie der Welt, verbunden mit der Idee unserer vollkommenen Erkenntniss der Welteinheit. Das unmittelbare ästhetische Werthurtheil also besagt die Erkennbarkeit des Objects, weil es sich der Idee der Weltharmonie einfüge. Es besagt, dass dasselbe dem letzten Zweck des Erkennens conform sei und das ist — wenn ein Werthurtheil — jedenfalls ein Urtheil, das zugleich die objective Beschaffenheit des Objects betrifft. Wenn das Innewerden dieser Beschaffenheit durch die harmonische Berührung unserer gesammten Erkenntnissvermögen in uns zugleich ein Gefühl der Lust hervorruft und wir sagen können, sofern es uns Lust verursache, habe das Object zugleich Werth für uns, so darf man nicht vergessen, dass der Grund dieser Lust darin liegt, dass wir uns freuen, dass dies Object dem Ideale des Erkennens entspreche, d. h. darin, dass vollkommene Erkenntniss unserem Erkenntnisstriebe, unserer Naturanlage entspricht, also Alles, was Hoffnung auf dieselbe gewährt, uns naturgemäss

erfreut. Werth hat das harmonische Object nur, weil das Erkennen Werth hat und ich in dem Object die Harmonie erschaue, welche die Bedingung für das Erkennen der Welt ist. Fassen wir das Gesagte zusammen, so ist das ästhetische Urtheil so beschaffen, dass es zwar selbst keine begriffliche Erkenntniss enthält, sondern ein auf intellectueller Anschauung beruhendes mit dem Gefühl der Lust oder Unlust verbundenes Urtheil darüber, ob ein concretes Anschauungsobject dem Ideal unseres Erkennens und der Weltharmonie entspreche oder nicht. Aber sowohl die subjective Seite als auch die objective Seite des ästhetischen Urtheils kann Gegenstand der Erkenntniss werden, sowohl der Vorgang dieses Urtheils als die Harmonie als Eigenschaft der beurtheilten Objecte, und durch Beides wird unser Erkennen erweitert.

Als Characteristicum der Begriffe, welche auf diesem Gebiete gebildet werden, wird man bezeichnen müssen, dass sie Beziehung auf ein Ideal haben. Schon bei der Betrachtung der Kategorieen haben wir das Ziel einer einheitlichen Weltauffassung auftauchen sehen. Hier geht nun die menschliche Vernunft über die Empirie hinaus und stellt ein Ideal auf, nicht willkürlich, sondern nothwendig. Sie muss dieses Ideal aufrecht erhalten, wenn sie nicht den Erkenntnissprocess überhaupt aufgeben will. Dieses Ideal ist als Voraussetzung dem ganzen Erkenntnissprocess immanent und umfasst die einheitliche Erkenntniss der Welt und die harmonische Anlage der Welt, ohne die jene nicht möglich ist. Das Ideal der Weltharmonie wird unmittelbar an einem Objecte im ästhetischen Urtheile erschaut. Das Ideal, das ganz allgemein ist, hat hier concrete Gestalt angenommen. Die Erkenntniss aber richtet sich theils auf die Art, wie wir dieser Harmonie an dem concreten Objecte inne werden; theils darauf, wie das Ideal sich in dem concreten Objecte ausgestalte und darstelle.

Insofern nun das Ideal der Maasstab ist, an dem wir im unmittelbaren Urtheil messen, ist dasselbe apriorisch. Denn es ist kein aus der Empirie genommener Maasstab, da die Weltharmonie nicht empirisch nachweisbar ist. Aber sofern wir im einzelnen Fall das Ideal verwirklicht sehen, ist doch das Ideal

nicht abstract, sondern es ist ein Ideal, das für alle Weltobjecte insofern gilt, als alle an der allgemeinen Harmonie Theil haben sollen. Das Ideal ist also apriorisch und doch zugleich so beschaffen, dass es für die concrete Welt gilt und concrete Gestalt annehmen kann.

Das ästhetische Urtheil kann freilich auch aussagen, dass ein Object hässlich sei, dass es dem Ideal nicht gemäss sei. Hieraus könnten nun Bedenken gegen die objective Gültigkeit des Ideales erwachsen, weil ja ihm thatsächlich bestimmte Weltobjecte nicht entsprechen. Denn da das Ideal die Weltharmonie überhaupt und die Erkenntniss derselben fordert, so ist es durch ein einziges Urtheil, welches die Disharmonie eines Objectes ausspricht, als der Wirklichkeit nicht entsprechend erwiesen. Man könnte hierauf erwidern, dass jenes Urtheil daher komme, weil man ein Object für sich fixirt habe und nicht in einem grösseren Zusammenhang, in welchem es sich doch der allgemeinen Harmonie einfüge, wie in einem Kunstwerke ja auch Disharmonisches durch den Contrast die Harmonie des Ganzen erhöhe, dass also in der That alle ästhetischen Urtheile, welche ein Missfallen ausdrücken, nur aus einer unrichtigen Gruppirung der Anschauungsobjecte hervorgehen. Allein davon sehe ich hier ab, zumal die Frage ohne Zuziehung des Ethischen sich kaum erschöpfend nach dieser Seite beantworten lässt.*) Es kommt mir hier vielmehr darauf an, hervorzuheben, dass das ästhetische Urtheil, auch wo es Hässliches findet, keineswegs sich gefangen giebt, sondern der disharmonischen Empirie gegenüber das apriorische Ideal der Harmonie durch ein Urtheil des Missfallens aufrecht erhält. Das Vernunftideal wird also keineswegs aufgegeben. In dem Urtheil des Missfallens, das ebenfalls auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, wird es insofern behauptet, als das Gefühl der disharmonischen Berührung unserer Erkennt-

*) Wenn ich das Aesthetische in dieser ganzen Untersuchung zu dem Ethischen nicht in Beziehung gebracht habe, so geschah es desshalb, weil das Wesen des Aesthetischen auf der Seite des Erkenntnissideals liegt und auch die ethischen Gegensätze für die ästhetische Betrachtung wesentlich nur in Betracht kommen als Objecte, die darauf hin angeschaut werden, ob sie sich der Weltharmonie einfügen. Von dem Verhältniss weiter unten noch ein Wort. Cap. 11.

nissvermögen desshalb eine Unlust erzeugt, weil wir eben durch sie inne werden, dass das Ideal hier Widerstand finde. Die Vernunft hält ihr Ideal nach wie vor als den Maasstab aufrecht, an dem die Anschaunngsobjecte zu messen seien. Das nun eben ist ein Charakteristicum dieses Vernunftideals, dass es seinen apriorischen Charakter behauptet und dass es ein Urtheil hervorruft, welches besagt, dass das Hässliche, das ihm nicht entspreche, missfalle.

Ist dem aber so, so kann die begriffliche Erkenntniss, welche sich an das ästhetische Urtheil anschliesst, diesen Charakter des ästhetischen Urtheils nicht ignoriren. Wir haben oben gesehen, dass die Erkenntniss zunächst auf Grund der Anschauung die Thatsache constatirt, dass ein Anschauungsobject dem Ideal entspreche oder nicht. Aber allerdings liegt es im Interesse des Erkennens selbst, auch bemerklich zu machen, dass das Ideal eine Forderung sei, welche im Interesse des Erkennens selbst an die Wirklichkeit gestellt werden muss. Nun handelt es sich freilich im ästhetischen Gebiet zunächst nur um das Anschauen und so hat die Erkenntniss keinen Antrieb in sich, das gegebene Anschauungsobject auch wenn es disharmonisch ist, harmonisch zu machen. Das Ideal hält sich hier nur als kritisches Prinzip aufrecht. Aber so viel ist doch möglich, dass das unmittelbare Urtheil des Missfallens ebenfalls von dem Erkennen angeeignet werde nicht bloss in der Form, dass constatirt wird, es sei hier ein solches Urtheil gefällt, sondern so, dass auch erkannt wird, es sei mit Recht gefällt, weil das Ideal, dem das Object widerspreche, seine Geltung behaupten müsse. So wird also auch noch erkannt werden müssen, dass das mit dem ästhetischen Urtheil verbundene Billigungs- oder Missbilligungsgefühl völlig in seinem Rechte sei, weil die Vernunft in dem Interesse des Erkennens das Ideal der Harmonie aufrecht erhalten muss. Das Recht dieses Urtheils muss erkannt werden, und das wird auf die Autorität desselben günstig zurückwirken. Das geschieht, indem die Nothwendigkeit des ästhetischen Ideals erkannt wird, also auch die Nothwendigkeit, dass dieses Ideal sich behauptet, wenn überhaupt Erkennen sein soll. Hieraus geht hervor, dass

die Erkenntniss schliesslich auch das Ideal in seiner Eigenthümlichkeit für sich fixirt, und in seinem Rechte, seiner Nothwendigkeit, und objectiven Gültigkeit erfasst. Der Gedanke, dass das Harmonische sein, das Disharmonische nicht sein solle, kann dann kritisch auf die einzelnen Objecte angewandt werden. Durch diese Erkenntniss wird das unmittelbare Gefühlsurtheil nicht etwa überflüssig gemacht, sondern bloss in seinem Werth für das Erkennen überhaupt erkannt und bestätigt.

Man könnte aber in der Linie des soeben Erörterten fortfahrend sagen: in dem ästhetischen Gebiet handle es sich zwar um Anschauungen, aber nicht bloss um gegebene; es werden auch Kunstwerke für die Anschauung producirt. Wenn nun die Einsicht erkenntnissmässig gewonnen sei, dass das Ideal der Harmonie eine Forderung sei, welche die Vernunft nicht fallen lassen könne, so ergebe sich daraus für den producirenden Künstler die Forderung, dass er diesem nothwendigen Vernunftideal gemäss schaffe, und aus der genaueren begrifflichen Erkenntniss ergeben sich auch Regeln, welche vorschreiben, wie dieser Forderung in den einzelnen Kunstgebieten Genüge geschehe. Solche Regeln tragen ebenfalls den Character der Forderung. Ob sie empirisch von dem einzelnen Künstler angewendet werden oder nicht, thue ihrer Geltung durchaus keinen Eintrag. Allein wir dürfen von den Kunstregeln doch nicht zu viel erwarten. Bekanntlich hat man verschiedentlich solche aufzustellen und nach ihnen Künstler — z. B. Dichter zu bilden gesucht. Allein der Erfolg war niemals ein bedeutender. Der Grund davon lässt sich aus dem bisher Gesagten leicht einsehen. Die positive Thätigkeit des Künstlers besteht vor allem in der Bildung der concreten Ideale. Er muss zu einem Begriff Anschauungen suchen. Diese Thätigkeit aber ist eine unmittelbare Action des Genie; es kann Niemand eine Regel vorschreiben, welche Anschauungen er, um seinen Begriff in der Gestalt eines Anschauungsganzen zur Darstellung zu bringen, zu verwenden habe. Es handelt sich ja hier eben um ein Gebiet, wo alles auf die concrete Anschauung ankommt. Das aber kann der Begriff nicht erreichen. Eben daher können auch über die wesentliche Thätigkeit des Künstlers keine Regeln gegeben

werden, weil dieselbe sich durchaus im Gebiet der Einzelanschauungen bewegt, welches unendliche Mannigfaltigkeit zulässt und der individuellen Erfindung völlig freien Spielraum gönnt. Die Regeln können sich daher nicht auf die Erfindung, sondern nur auf die Kritik der Anschauungen beziehen; dann aber enthalten sie nichts anderes, als was schon besprochen ist, die allgemeinen Grundsätze, welche bei der Beurtheilung des Aesthetischen gelten; und so läuft hier alles darauf hinaus, dass der Künstler allerdings bei seiner Production zugleich ein kritisches Geschmacksurtheil fällen muss. Das aber geschieht zunächst in dem unmittelbaren ästhetischen Urtheil; zugleich aber kann die explicirte Erkenntniss ihm dienlich sein, über sein unmittelbares Urtheil ihn aufzuklären. So lässt sich also nach dieser Seite hin das Wissen nicht um neue Erkenntnisse bereichern, sondern es handelt sich nur darum, dass der durch das Erkennen explicirte Inhalt des kritischen Urtheils in den Dienst der Production als die Production begleitendes kritisches Element von dem ausübenden Künstler gestellt werde. Wahr ist es, dass der Künstler, um harmonisch zu produciren, die Regeln der Technik kennen muss, allein diese sind nicht rein ästhetisch; ebenso ist es nicht gleichgültig für die Erfindungen des Künstlers, welche allgemeine Seelenstimmung er hat und welcher Weltanschauung er huldigt. Allein das ist theils ethischer, theils theoretischer Art und kann hier nicht näher in Betracht kommen.

Die ästhetischen Begriffe haben hienach ihren Entstehungsgrund in dem nicht begrifflichen ästhetischen Urtheil. Einmal ist ihr Inhalt die Erkenntniss des subjectiven Vorgangs im ästhetischen Gebiet, sodann die Erkenntniss der harmonischen Beschaffenheit der ästhetischen Objecte, endlich die Erkenntniss des Ideales selbst, seiner Berechtigung und der Berechtigung des ästhetischen Urtheils gemäss diesem Ideal. Das Charakteristicum, wodurch die ästhetischen Begriffe von anderen differiren, ist die Beziehung auf das Ideal der Harmonie, welches apriorisch ist, aber zugleich in den einzelnen gegebenen Fällen concrete Gestalt annimmt.*)

*) Ergänzungen zu diesen Erörterungen ergeben sich in dem Abschnitt über die Ideale, Capitel 11. Hier handelt es sich nur darum, dass auf Grund des

Anmerkung. Nach dem Gesagten müsste einer jeden Asthetik eine Phänomenologie des ästhetischen Bewusstseins vorangehen, welche die Art der Entstehung der ästhetischen Begriffe aufzeigte; sie hätte den Inhalt des psychologischen Vorgangs zu untersuchen, sie hätte zu zeigen, wie dieser zugleich über das Subject hinausweise, und darzustellen, wie die Harmonie des Objects und die verschiedenen Arten der Harmonie des Objects sich begrifflich fixiren lassen, und sie hätte endlich das ästhetische Ideal selbst in seiner Berechtigung und Eigenthümlichkeit zu fixiren und dadurch den Zusammenhang der Aesthetik mit dem Wissen überhaupt deutlich zu machen. Die Stärke der gegenwärtigen Philosophie liegt meist in der psychologischen Seite, und für die Aesthetik, insbesondere die Poetik, hat jüngst Dilthey a. a. O. feinsinnig die psychologische Basis des Schönen und die dabei waltenden Gesetze untersucht.

Capitel 9.

Die ethischen Begriffe.

Selbstverständlich berühre ich hier das ethische Gebiet auch lediglich im erkenntnisstheoretischen Interesse. Es kommt also auch hier nur darauf an zu untersuchen, wie die ethischen Begriffe entstehen, um zu erkennen, ob bei ihrer Entstehung eigenthümliche Factoren in Betracht kommen. Denn von ihnen wird ganz besonders behauptet, dass sie nichts von theoretischer Erkenntniss enthalten, sondern nur gebildet werden, um Zwecken zu dienen, welche ausserhalb des Erkennens liegen.

Die freilich, welche das sittliche Handeln als Naturprodukt ansehen, werden immer mehr oder weniger geneigt sein, dasselbe als einen natürlichen Vorgang zu beschreiben, aus dem empirischen Handeln und seinen mannigfaltigen Fällen Arten des Handelns abstrahiren, in diesem Sinne Gesetze des sittlichen Lebens darstellen, die in der That aber nichts weiter sein sollen als eine Unterabtheilung der Naturgesetze.*) Hier hat die descriptive

ästhetischen Urtheils eine Reihe eigenthümlicher Begriffe entsteht, die zusammengehalten sind durch ihre Beziehung zu dem ästhetischen Ideal der Harmonie.

*) Hierher gehört auch der Eudämonismus, welcher die Sittengesetze nur ansieht als Abstractionen aus Lusthandlungen, wie, um einen der neuesten Vertreter dieser Ethik zu nennen, v. Schubert-Soldern, Grundlagen zu einer Ethik sagt: „Die Beschaffenheit gewisser Handlungen wird besonders geschätzt, weil

Ethik ihren vollsten Sinn. Dem gegenüber hat aber Kant das Apriori des Gesetzes geltend gemacht und zeigen wollen, dass das sittliche Gebiet von der Natur, und das sittliche Erkennen von dem Naturerkennen vollkommen verschieden sei.*) Er ging dabei zurück auf den unbedingten Charakter des Sittlichen, der praktischen Vernunft. In ihr glaubte er eine Realität gefunden zu haben; sie sollte aber von der theoretischen Vernunft verschieden sein. Das theoretische Erkennen — so führen vollends die Neukantianer aus — hat nichts mit der sittlichen Erkenntniss, welche lediglich im praktischen Dienste steht, zu thun. Hier handelt es sich nicht um Erkenntniss des Seins, sondern um Werthurtheile. Schleiermacher hatte in seiner Weise den Gegensatz zwischen der Kantischen Ethik und der descriptiven Naturethik zu vermitteln gesucht, indem er die descriptive Form der Ethik geltend machte, sie als Erkenntniss der wahren Beschaffenheit des menschlichen Geistes betrachtete, wie er dieselbe im Verhältniss zur Natur bethätigt, andererseits aber die Ethik doch nicht auf Abstractionen aus dem wirklichen Handeln, sondern auf Vernunftbegriffe basirte, und so sehr überzeugt war, dass er das Wesen des Sittlichen theoretisch erkannt habe, dass er kritische und technische Disciplinen an die Ethik angeschlossen wissen wollte. Er setzte also voraus, dass seine Ethik das Wesen des Sittlichen darstelle, wie es dem Ideal nach verlaufe. Etwaige Abweichungen von diesem Verlauf sind anzusehen, wie in der Natur Verstümmelungen des Wesens der Gattungen an einzelnen Individuen. Die Ethik ist ihm aber nicht von den Naturwissenschaften dadurch unterschieden, dass es hier nur auf Werthurtheile ankomme. Vielmehr stellt sie ihm die gesammte Thätigkeit der Vernunft in der Natur dar und ist die Wissenschaft, welche dieselbe beschreibt, welche nicht bloss mit einem Soll oder Werthurtheil

sie Lust gewährt, und daraus werden jene Gesetze abstrahirt, die man Moralgesetze nennt," S. 87. Natürlich spielt auch bei ihm die Controverse Altruismus-Egoismus eine grosse Rolle, wie er sich überhaupt von H. Spencer's „Thatsachen der Ethik" stark beeinflusst zeigt, der selbst wieder von Comte beeinflusst ist. Wenn man dabei auch von Werthschätzung redet, so ist doch der Maasstab für den Werth nur die natürliche Lustempfindung, und der Lusttrieb ein natürlicher.

*) Vgl. meine Schrift über die Principien der Kantischen Ethik.

es zu thun hat, sondern mit einem Sein, das Gegenstand der Erkenntniss ist, mit der in der Natur productiven Vernunft.

Wollen wir die Eigenthümlichkeit der ethischen Begriffe untersuchen, so werden wir zunächst auf diejenige Form des Sittlichen zurückgehen, in welcher dasselbe zuerst auftritt. Nur seien noch einige allgemeine Gesichtspunkte vorausgeschickt. Dass es sich hier nicht bloss um ein Urtheil handelt, sondern dass es im Sittlichen auf das Handeln ankommt, sollte man allgemein zugestehen. Ebenso ist auch das Sittliche nicht bloss in der Sphäre subjectiver Gesinnung. Denn es ist klar, dass überall das Sittliche auch mit dem Werke es zu thun hat. Auch das wird klar sein, dass das Sittliche keineswegs bloss in der Sphäre des Allgemeinen weilt, sondern mit concreten Aufgaben sich beschäftigt. Endlich wird zwar heutzutage das Sittliche vielfach in die Sphäre des Bedingten, Relativen*) heruntergezogen, was verschiedene Gründe und eine scheinbare Berechtigung darin hat, dass das Sittliche in seiner Erscheinung, von gegebenen Verhältnissen abhängig, sich quantitativ bestimmt zeigt, je nach Ort und Zeit in concreto inhaltlich verschieden, ja widersprechend bestimmt wird. — Allein, mag hierin ein Problem liegen, andererseits ist nicht zu leugnen, dass im sittlichen Gebiete ein unbedingter Maasstab angelegt wird, nach welchem die

*) Class, Ideale und Güter, sucht zu zeigen, dass dem sittlichen Ideal unbedingter Charakter zukomme, weil sich thatsächlich das Bewusstsein davon geltend mache, S. 72 f. Freilich nimmt er verschiedene thatsächliche Ideale an, die doch nicht alle unbedingt sein können. Wenn er nun einen letzten Maasstab sucht, um die Ideale zu beurtheilen, so ist doch dieser allein unbedingt, und es macht sich in den Idealen nur das Unbedingte geltend, ohne dass für genauere Prüfung die concrete Ausgestaltung der Ideale auch stets unbedingt sein muss. Macht man diesen Unterschied nicht, so kommt man schwer über den Standpunkt hinaus, dass die Unbedingtheit bloss psychologische Thatsache sei, die vor der Vernunftbetrachtung nicht Stand halte, also Schein, was Class doch nicht will. Class will wohl der individuellen Gestaltung der Ideale Raum schaffen; vgl. z. B. S. 175; indess kann das doch nur geschehen, indem man das individuelle Moment in die concrete Ausgestaltung des Ideales aufnimmt. Nur wird man nicht übersehen dürfen, was Class weniger berücksichtigt, dass die historischen Idealtypen nicht bloss individuell sind, sondern Entwickelungsstufen repräsentiren, und dass es mit zu dem sittlichen Ideal gehört, sich allmählich concret auszubilden, also auch seinen vollen Universalismus erst allmählich zu offenbaren.

Person — sie mag wollen oder nicht — sich selbst zu messen gezwungen ist. Denn mag in concreto eine sittliche Pflicht noch so sehr eine nur vermeintliche sein, von Anderen nicht anerkannt, ja als falsche Vorstellung erkannt werden, solange man an der Meinung festhält, es sei Pflicht, ist sie unbedingt gefordert. Jene Ansichten unterscheiden nicht zwischen dem unbedingten Charakter des Sittlichen und zwischen der Anwendung der sittlichen Idee auf concrete Fälle, oder erkennen die sittliche Idee in ihrer Unbedingtheit nicht an, weil sie dieselbe als blosses Naturproduct fassen.

Die unmittelbare Form, in welcher das Sittliche zunächst erscheint, bestätigt das Gesagte. Die erste Form, wie das Sittliche sich geltend macht, ist nemlich folgende. In einem concreten Fall, in welchem wir in das Gebiet des Handelns gestellt sind, und eine bestimmte Handlung vollzogen haben, haben wir ein Gefühl der Lust oder Unlust, das durchaus keinen sinnlichen Charakter hat, auch nicht darauf sich bezieht, ob es uns gut gehe oder nicht, sondern darauf, ob wir unsere Handlung und uns selbst als Thäter der Handlung billigen können oder nicht. Indem dieses Urtheil eine Billigung oder Missbillung unserer Handlung enthält, ist es durchaus concret, aber geht doch zugleich wieder über die einzelne Handlung hinaus und beurtheilt die Person nach der Handlung. Denn nicht bloss die Handlung, sondern unser Wollen beurtheilen wir in der Handlung und nicht bloss dieses einzelne Wollen als einzelnes, sondern in dem einzelnen Wollen beurtheilen wir ein allgemeines Princip, das die Person sich angeeignet hat, und so sind wir mit uns zufrieden oder unzufrieden. Wir nehmen also unwillkürlich das einzelne Wollen als einen Act der ganzen Person. Nicht minder aber fassen wir die einzelne That nicht bloss als vereinzelt. Vielmehr wir urtheilen, indem wir ein Werthurtheil über uns selbst fällen, so, dass in der That etwas Allgemeines sich geoffenbart habe, nemlich ob wir — einem zunächst vielleicht in dem unmittelbaren Bewusstsein nur für den concreten Fall hervorgetretenen Gesetz Folge geleistet haben oder nicht. In der einzelnen That, das spricht sich in dem Urtheil aus, hat sich zugleich unser Verhältniss zu einem allgemeingültigen Gesetz

geoffenbart; wir haben nicht bloss eine einzelne That gethan. Das eben ist das charakteristische Urtheil, das der Naturalismus mit seiner mechanischen Betrachtungsweise nie verstehen kann, dass es sich hier im concreten Fall um ein Allgemeines handelt, das in ihm zur Erscheinung gekommen ist. Und nicht bloss um ein Allgemeines, sondern um ein Unbedingtes. Es kommt zunächst gar nicht darauf an, ob die Art, wie in concreto geurtheilt wird, vor einer tieferen Einsicht bestehen kann oder nicht. Es kommt lediglich darauf an, dass in dem unmittelbaren Urtheil sich der Charakter des Unbedingten geltend macht. Die Person kann nicht ausweichen. Mit urkräftiger Gewalt bricht das vernichtende Urtheil über die That herein, die sie als schlecht anerkennen muss. Uebrigens macht sich dieses Urtheil keineswegs bloss geltend als beurtheilend. Das Sittliche in seiner unmittelbaren Gestalt weist über diese Form hinaus. Wie könnte man sich selbst billigen oder verwerflich finden, wenn man eine Handlung begangen hat, wenn man nicht unmittelbar wüsste, dass es auf das Thun dieser Handlung ankommt? Das unmittelbare sittliche Urtheil über Geschehenes ist vielleicht die erste Form, in der das sittliche Bewusstsein sich selbstständig geltend macht, insofern der Unterschied zwischen dem unmittelbaren Handeln nach Naturtrieb und dem sittlichen Handeln, das dem Menschen eigenthümlich ist, vielleicht zuerst in der Form der Beurtheilung einer Handlung hervortritt. Aber es versteht sich von selbst, dass es dabei nicht bleiben kann, wie aus dem Gesagten schon hervorgeht. Auf richtiges Handeln ist es auch bei der Beurtheilung abgesehen. Das Urtheil kann sich nur darum geltend machen, weil die Tendenz des Sittlichen auf das Handeln gerichtet ist. Denn das ist sein Characteristicum, dass es immer zugleich die Tendenz in sich birgt, dass nicht nur anders hätte sollen gehandelt werden, dass vielmehr künftig auch anders müsse gehandelt werden, und dass desshalb der Wille müsse geändert werden. Das unmittelbare sittliche Urtheil wäre gegenstandslos, wenn nicht die Forderung vorausgesetzt werden müsste, dass man dem Maasstab entsprechend handeln solle. Kurz: Der unmittelbare Inhalt des sittlichen Bewusstseins zeigt uns ein Urtheil, verbunden mit einem Antrieb zum Handeln,

beide bezogen auf concrete Fälle und doch mit dem Charakter der Allgemeingültigkeit, ja der Unbedingtheit, und bezogen gleichmässig auf Werk und Willen, auf die Person.

Wir haben hier eine ähnliche und doch sehr differente Erscheinung wie im ästhetischen Urtheil. Die Aehnlichkeit dieses Urtheils mit dem ästhetischen besteht darin, dass schon die unmittelbare Form, in der es auftritt, keineswegs abstract ist, sondern dass sie sich an einen concreten Fall, an eine concrete Gegebenheit anschliesst, und dass auch hier das Concrete an einem Allgemeingültigen gemessen wird und zwar darauf hin, ob das Allgemeingültige realisirt sei oder nicht. Denn wie im Aesthetischen ja auch geurtheilt wurde, ob ein Anschauungsobject dem Ideal der Harmonie entspreche oder nicht, so wird hier geurtheilt, ob eine concrete Handlung dem Ideal des Guten entspreche oder nicht. Es handelt sich hier also allerdings um ein Werthurtheil. Aber die Differenz zeigt sich hier schon darin, dass man keineswegs bloss die Handlungen als Objecte für die Anschauung beurtheilt, wie die ästhetischen Objecte, sondern dass die Handlung als Product des Willens beurtheilt wird. Man beurtheilt nicht bloss, ob gewisse Vermögen durch ein Object harmonisch berührt werden, sondern man beurtheilt hier sich als den, welcher die Handlung hervorgebracht hat. Daher ist der Maasstab auch ein anderer: nicht das Nothwendige der Harmonie für die Erkenntniss, sondern das Nothwendige für den Willen ist der Maasstab. Daher ist es eine Verkennung des Wesens des Sittlichen, wenn Herbart dasselbe einfach wie das Aesthetische auf das Gefallen oder Missfallen gewisser Formen und Verhältnisse zurückführen will. Nicht das ist unrichtig, dass thatsächlich ein Urtheil, das in Lust- und Unlustgefühl sich ausspricht, gefällt wird. Sondern einmal handelt es sich darum, ob dieses Urtheil auf ein Ideal sich gründe, oder ob das Ideal aus dem Urtheil hervorgehe. Herbart leitet die Ideale aus dem Urtheil des Gefallens und Missfallens ab; vielmehr geht das Urtheil hervor aus dem Maasstab des Ideals. Dieser Unterschied ist übrigens nicht so gross, wie es scheint, da sachlich angesehen, doch bei Herbart auch das Ideal der Harmonie im Hintergrund steht, in welchem die sittlichen Ideen ihren Einheitspunkt haben. Sodann unterscheidet er aber das Ethische und

Aesthetische zu wenig, da Ersteres ihm nur als eine Art des Letzteren gilt. Allein bei dem Aesthetischen ist es das Ideal der allgemeinen Harmonie, welches für das Erkennen vorausgesetzt wird, auf das hin das Object angeschaut und geprüft wird. Bei dem Sittlichen ist das Ideal nicht bloss die Anschauung einer allgemeinen Harmonie, sondern das unbedingt Nothwendige für den Willen, das aber in jeder Handlung zur Geltung kommen soll. Daher bleibt es auch hier nicht bei dem blossen Urtheil. Vielmehr macht sich dieses Nothwendige für den Willen als das, was er sich aneignen soll, geltend, ja nicht nur aneignen, sondern auch im concreten Handeln thun soll, so dass dem entsprechende Werke herauskommen. Daher begnügt man sich hier nicht damit, dass das W e r k eine Harmonie darstelle; sondern man fragt und urtheilt über den Willen, der das Werk hervorgebracht hat, ob er einem unbedingt auf Geltung Anspruch machenden Nothwendigen Folge geleistet habe oder nicht. Aber das allerdings ist hienach auch im Sittlichen der Fall, dass das Nothwendige keineswegs bloss ein Soll bleiben will, dass vielmehr, wie schon das unmittelbare Urtheil zeigt, das Ideal concret wird; geradeso wie in dem einzelnen Object die Harmonie zur Erscheinung kommt, so soll auch das Sittliche in concreto zur Erscheinung kommen. Und das gehört nach dem unmittelbaren Urtheil zu seinem Wesen, nicht bloss dass im Allgemeinen der Wille die sittliche Idee in sich aufnehme, sondern dass er das in concreto von der sittlichen Idee Geforderte auch wirklich in concreto durchführe. Der Unterschied von dem Aesthetischen ist also der, dass es hier auf den das Ideal in concreto realisirenden Willen ankommt. Das Ideal, welches hier zu Grunde liegt, lässt sich nicht anders denken als so, dass es unbedingten Anspruch auf Realisirung macht. Denn wie sollte sonst in dem unmittelbaren sittlichen Bewusstsein ein Antrieb zum Handeln sich finden und ein auf unbedingte Geltung Anspruch machendes Urtheil sich kundthun? Man will das freilich heutzutage vielfach nicht anerkennen. Wenn man häufig hört, dass es sich im Sittlichen lediglich um ein Werthurtheil handelt, so ist das mindestens höchst unbestimmt. Denn ein Werthurtheil könnte auch auf den Maasstab gegründet werden, dass Etwas das Gefühl der Lust erzeugt. Allein das ist von

Kant mit aller Schärfe nachgewiesen, dass es sich im sittlichen Urtheil nicht um diesen Maasstab handelt, dass vielmehr das Gefühl der Lust nur darum entstehe, weil wir dem Maasstabe entsprechen, den das Sittliche in sich enthält. Die Gültigkeit des Sittlichen hängt nicht von dem Werthurtheil des Subjects ab, nicht davon dass ihm dasselbe Lust bereitet. Oft genug stellt sich das Urtheil des Gewissens strafend als ungebetener Gast ein. Es hat seine unbedingte Nothwendigkeit in sich; und weil dem sittlichen Ideale der Wille entspricht oder nicht, darum empfinden wir ein Gefühl der Lust oder Unlust. Es ist nicht davon abhängig, ob das Subject dasselbe für werthvoll hält. Vielmehr umgekehrt, wenn das Subject das sittliche Ideal nicht für werthvoll hält, so macht sich gerade das schon in einem Gefühl höherer Unlust geltend. — Das unmittelbare sittliche Bewusstsein ist wie das ästhetische ebenfalls zunächst nicht begrifflich bestimmt. Vielmehr eine That unseres Willens, ein durch denselben hervorgebrachtes Werk beurtheilen wir oder wir empfinden den Antrieb, eine bestimmte That zu thun. Aber Beides geht ohne alle Reflexion begrifflicher Art, vielmehr in unmittelbarer Weise vor sich. Das eine Mal messen wir unwillkürlich eine That, indem uns zum Bewusstsein kommt, dass sie und unser in ihr hervorgetretener Wille verwerflich oder zu billigen sei. Das andere Mal empfinden wir einen Antrieb für den Willen auf Grund eines Urtheils, dass dieses oder jenes zu thun oder zu lassen sei. Auch hier ist ein allgemeiner Maasstab, der in concreto angewendet wird. Man wird daher auch hier von einer intellectuellen Anschauung reden müssen. Denn da das Urtheil ein unmittelbares ist, sich mit ursprünglicher Gewalt geltend macht, sich auf einen concreten Fall bezieht und doch an einen Maasstab allgemeingültiger Art bemessen wird, so haben wir auch hier ein Ideal, welches als allgemeingültig unmittelbar in dem concreten Fall erschaut wird und in dieser concreten Gestalt entweder als concreter Maasstab an eine That des Subjects zur Schätzung ihres Werthes gelegt oder zur Beurtheilung dafür verwendet wird, was in dem gegebenen Falle geschehen müsse. Das Lust- und Unlustgefühl, welches mit dem Urtheil über die That verbunden ist, erklärt sich daraus, dass das Subject seiner Harmonie oder

Disharmonie mit dem Ideal auf Grund der Anschauung inne wird; es ist also keine ursprüngliche, sondern eine begleitende Erscheinung. Dasselbe zeigt sich für den Willen in der Form des Antriebs, sofern die auf Grund des Ideales erschaute Aufgabe sich eben als die Bedingung der Harmonie des Subjectes mit dem Ideale geltend macht.

Die erste Form, in welcher das Sittliche hervortritt, ist also nicht die begriffliche, sondern die einer intellectuellen Anschauung, welche mit einem Gefühl der Lust und Unlust sich verbindet. Intellectuelle Anschauung nenne ich diese Erscheinung, weil in dem concreten Falle unmittelbar das Allgemeine geschaut wird: jedoch in der Weise, dass das Soll für den einzelnen Fall jedesmal hervortritt, aber noch nicht als Soll überhaupt.

Allein hierbei bleibt es nicht. Vielmehr richtet sich nun die Reflexion auf diesen Vorgang. Da ergiebt sich nun von selbst, dass je öfter das unmittelbare sittliche Bewusstsein in einzelnen Fällen in Antrieb und Urtheil sich geltend macht, um so energischer die begriffliche Fixirung sich darauf richtet.

Das unmittelbare sittliche Bewusstsein beurtheilt die verschiedensten Fälle, und die Reflexion fasst dem entsprechend diese Fälle unter verschiedenen Gruppen zusammen. Es wird z. B. bald ein Verhältniss zu Anderen, bald zu der Gemeinschaft, bald zu der sinnlichen oder geistigen Seite des eigenen Wesens Gegenstand der unmittelbaren sittlichen Beurtheilung und des sittlichen Antriebes sein: und dies Alles wird auch Gegenstand der Reflexion. Da es nun aber das Ideal ist, welches in all diesen verschiedenen Beziehungen schon in der unmittelbaren Form sich mit unbedingter Gewalt geltend macht, so wird die Reflexion jene concreten Formen des sittlichen Urtheils so zusammenfassen, dass sie dieselben zugleich auf das Ideal zurückbezieht. Zwar geschieht das nicht nothwendig sofort so, dass dieses Ideal als das Gute schlechthin schon für sich fixirt und nun die einzelnen sittlichen Begriffe ihm untergeordnet werden, sondern zunächst in der Form, dass die einzelnen Begriffe auch an dem unbedingten Charakter Theil erhalten, z. B. eine bestimmte Pflicht als unbedingte hingenommen wird. So bildet sich dann ein Netz von sittlichen Begriffen. Anfangs werden dieselben unvollkommen

sein; die Begriffe sind nicht in Harmonie unter einander gebracht; aber es kommt darauf an, wie in allem Erkennen, diese Reflexionsbegriffe weiter auszubilden. Betrachtet man näher, die Mannigfaltigkeit der Verhältnisse, auf welche sich das sittliche Bewusstsein in seinem unmittelbaren Urtheil richtet, so kommt einmal das Verhältniss zu der eigenen Natur in ihrer Mannigfaltigkeit in Betracht, die Naturanlagen und Triebe, welche dem Subject eigenthümlich sind; aber diese weisen von selbst über das Subject hinaus, indem schon durch die Natur auch Gemeinschaften angelegt sind, auf die sich z. B. die individuelle Beschaffenheit von Mann und Frau, der Geselligkeitstrieb und die ihm entsprechende Mannigfaltigkeit der Talente, die natürliche Gemeinsamkeit der Anlagen grösserer Gruppen u. dgl. mehr beziehen. Die sittlichen Begriffe umfassen also die Art wie das Verhältniss des Geistes zu seiner natürlichen Gegebenheit, den in ihm enthaltenen Naturanlagen, den natürlichen Beziehungen zur Aussenwelt, auch zu der äusseren Natur durch Thätigkeit des Willens zu regeln sei.

Wenn nun aber die sittliche Erkenntniss in solchen concreten Reflexionsbegriffen eine Zeitlang ausgebildet ist, welche an dem Unbedingten des Ideals Theil erhalten, so wird auch das sittliche Ideal für sich fixirt. Man fragt, woher es denn komme, dass diese aus der unmittelbaren Anschauung abstrahirten Begriffe an dem Charakter des Unbedingten Theil haben, und kommt nun darauf, dass ihnen allen die Beziehung auf ein unbedingtes Ideal gemeinsam sei, ein Soll. Dieses wird zunächst in seiner Allgemeinheit fixirt, und doch lässt sich bald einsehen, dass es verschiedene Richtungen in sich birgt. Denn geht man auch hier wieder auf die intellectuelle Anschauung und das mit ihr verbundene Urtheil zurück, so richtet sich dieses nicht bloss auf den mit dem Ideal zusammen stimmenden Willen, d. h. nicht bloss darauf, dass das Ideal fordere, dass der Wille es sich zu eigen mache, sondern auch auf das durch den Willen hervorzubringende oder hervorgebrachte Werk. Beides lässt sich in dem unmittelbaren Urtheil nicht trennen. Hieraus geht aber hervor, dass das Ideal keineswegs bloss darauf besteht, dass es das den Willen im Allgemeinen bestimmende Gesetz sei, sondern auch darauf, dass der durch dasselbe be-

stimmte Wille Werke hervorbringe. Daraus aber ergiebt sich, dass das Sittliche nicht in der psychologischen Sphäre bleibt, sondern, dass es über das Subject hinaus greift, dass das Sittliche nicht bloss Ideal bleiben will, oder nur in den Willen aufgenommen sein will, sondern dass das sittliche Ideal selbst über die subjective Sphäre übergreift und realisirt sein will in objectiven Werken. Sonst würde es völlig unbegreiflich sein, dass wir über die Werke urtheilen, was wir doch entschieden thun. Die begriffliche Analyse ergiebt daher, dass dieses Ideal verschiedene Beziehungen enthält. Das Ideal ist hiernach Ideal der Willensrichtung, welcher eben das Ideal in sich aufnehmen und realisiren soll, d. h. Ideal der Tugend und Ideal des hervorzubringenden Werkes, Ideal des Zweckes des Handelns, der als ein Gut aufgefasst wird.

Das Ideal stellt sich also dar als ein Idealbild der Vernunft von dem guten Willen und den durch ihn hervorgebrachten Gütern. Wenn aber das Ideal beides umfasst, guten Willen und gute Werke, so muss es auch die Art und Weise enthalten, wie der gute Wille handeln muss, um die Werke hervorzubringen. Denn ohne das würden die Werke sich nicht erklären lassen: und so umfasst das Ideal auch das Gesetz der Willensbewegung, um Werke hervorzubringen. Die nähere Reflexion auf das unmittelbare sittliche Bewusstsein ergiebt, dass das Ideal in dreifacher Beziehung sich geltend macht als Tugend des Willens, als Ideal von Werken, Gütern, und als Ideal der Bewegung des Wollens im Handeln selbst, als Gesetz der Willensbewegung oder als Pflicht.

Freilich ist zunächst der Inhalt des Ideals, wie es für sich fixirt wird, allgemein: die Idee des Guten oder das allgemeine Sittengesetz, sowie dass der Wille das Gute erfasse und realisire, das allgemeingültig sei.

Die sittlichen Begriffe entstehen hienach aus der Reflexion auf die unmittelbare Form der Sittlichkeit, und werden einmal der Mannigfaltigkeit der Fälle entsprechend verschieden ausgebildet, sodann aber wird auch das allgemeine Ideal für sich fixirt und zwar in seinen verschiedenen Richtungen. Offenbar kann es aber weder bei den sittlichen Reflexionsbegriffen bleiben,

die für sich, wenn sie nicht bewusst an das Ideal angeknüpft sind, doch das Recht auf unbedingte Geltung der Kritik gegenüber schwer aufrecht erhalten können; noch kann es dabei bleiben, dass das Ideal allgemein fixirt wird; denn damit ist es selbst nur nach einer Seite seines Wesens erkannt. Es will allgemeingültig sein, aber es will auch das Concrete bestimmen.

In der geschichtlichen Entwickelung finden wir auch zunächst eine gewisse Summe von sittlichen Vorstellungen, welche als Durchschnittssittlichkeit gelten, und welche mit der Idee des unbedingt geltenden sittlichen Soll wohl verbunden sind, insofern dieses unbedingte Geltung behauptet, ohne dass aber in concreto der Zusammenhang mit demselben deutlich wäre. Sodann aber finden wir auch eine selbstständige Hervorhebung des sittlichen Ideals, wie z. B. in Plato's Idee des Guten, in dem stoischen Ideal des Weisen, in Kants praktischer Vernunft und seinem moralischen Gesetz. Schliesslich wird es aber die Aufgabe sein, das concrete sittliche Begriffsmaterial mit dem für sich als allgemeingültig fixirten Ideal so zu verbinden, dass Ersteres dadurch in einen einheitlichen vernünftigen, nicht bloss reflexionsmässigen Zusammenhang kommt, Letzteres aber concrete Gestalt gewinnt, ohne die Allgemeingültigkeit zu verlieren. Es wird die Aufgabe sein, den apriorischen Charakter des Ideals mit concreten sittlichen Begriffen zur Einheit zu verbinden. Dies ist noch etwas näher zu betrachten.*)

Das Ideal des Sittlichen ist apriorisch, insofern dasselbe nicht aus der gegebenen Wirklichkeit genommen ist, sondern vielmehr sich ganz unabhängig davon, ob ihm die Wirklichkeit entspricht oder nicht, in seiner Unbedingtheit behauptet. Freilich ist es nun ein Charakteristicum dieses Ideals, dass es concrete Gestalt annimmt. Indem dies aber geschieht, muss das Ideal mit den gegebenen Grössen sich in Verhältniss setzen, und es kommt nun darauf an, in der sittlichen Begriffsbildung das Gegebene

*) In Bezug auf das Sittengesetz hat diesen Gedanken Zeller trefflich behandelt. Vorträge und Abhandlungen III, S. 189 f. „über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze", und „über das Kantische Moralprincip" S. 156 f. Er hebt auch mit Energie den Unterschied zwischen Sitten- und Naturgesetz hervor.

dem Ideal entsprechend umzubilden, und dann hienach die Wirklichkeit umzugestalten. Wir haben es nur mit der Erkenntniss zu thun. Wenn also auch die erwähnten Begriffe der Tugend, des Gesetzes, des Gutes apriorisch sind, insofern sie ein Ideal enthalten, das für den Willen ist, so werden sie doch mit der Empirie Verbindung eingehen, weil eine concrete Tugend, concrete Pflichten, concrete Güter zu Stande kommen sollen. So sehr man zugeben muss, dass das sittliche Ideal apriorischen Charakter trage, so scheint es doch schwierig zu sagen, worin denn sein Inhalt bestehe. Allein eben darauf ist zunächst mit allem Nachdruck hinzuweisen, dass so wenig wie die Kategorieen, das sittliche Ideal etwas von der natürlichen Welt Abgeschiedenes ist, dass vielmehr dasselbe sich auf diese wirkliche Welt bezieht. Das Apriori kann und soll daher nicht dies bedeuten, dass das apriorische Ideal mit der Wirklichkeit nichts zu thun habe. Vielmehr ist das Ideal nur darum apriorisch, weil es der Wirklichkeit vorschreibt, wie sie durch die Thätigkeit des Willens gestaltet werden soll. Auch von diesem Ideal gilt, was von den Kategorieen auf ihre Weise galt, dass in jedem richtig gebildeten sittlichen Begriffe das Ideal wirksam ist. Jedem sittlichen Begriffe ist das Ideal immanent. In jeder Tugend ist der tugendhafte Wille gegenwärtig, welcher das Ideal prinzipiell sich zu eigen gemacht hat; in jedem sittlichen Gute ist das Ideal des höchsten Gutes gegenwärtig, das durch den guten Willen zu realisiren ist. Ebenso ist es mit der Mannigfaltigkeit der Pflichten; in jeder Pflicht ist das Ideal des Gesetzes, nach welchem der Wille sich bewegt, gegenwärtig. In allen drei Formen des Sittlichen ist das Ideal enthalten. Allein damit ist die Frage noch nicht völlig beantwortet, was der Inhalt des apriorischen Ideale sei. Man hat hier zwei Antworten. Entweder man sagt: das Ideal ist rein formal. Der Stoff, den es formt, ist empirisch gegeben; es selbst aber ist nur die allgemeine Idee eines Gesetzes, das ganz abstract ist und schliesslich nur die Allgemeingültigkeit als charakteristisches Merkmal hat, eben daher auch aus sich nicht zu einer concreten Welt kommen kann. So ist ja Kant's*)

*) Vgl. meine Schrift über die Principien der Kant'schen Ethik.

apriorisches Gesetz beschaffen und ähnlich im Alterthum die Platonische Idee des Guten, welche auch an sich ein allgemeines Abstractum ist. Dem gegenüber sehen Andere das apriorische Ideal als ein in unserer Vernunft concret gegebenes an, das wir nur aus den uns a priori zu Gebot stehenden Begriffen zu entwickeln brauchen. Allein auch das ist nicht richtig. Denn in Wahrheit vermögen wir die concrete Welt, um deren Umgestaltung es sich handelt, doch nicht ohne Erfahrung zu erkennen. Auch findet sich in dem unmittelbaren sittlichen Urtheil stets der Anschluss an Verhältnisse, welche in der Erfahrung gegeben sind. Wenn nun aber weder die Ansicht Stand hält, dass das Ideal lediglich formal sei, noch die, dass das Ideal a priori in concreto gegeben sei, so fragt sich, wie es vorzustellen sei. Jedenfalls wird man die Meinung bei Seite lassen müssen, dass es ein von Anfang an fertiges sei. Das Ideal ist anfangs nicht völlig abstract, aber auch nicht völlig concret. Man sieht aus dem unmittelbaren sittlichen Urtheil und Antrieb, dass es von Anfang an so beschaffen ist, dass sofort ein gegebenes Verhältniss nach dem idealen Gesichtspunkt beurtheilt wird, gerade als wenn es ein ganz concretes Ideal gäbe; und doch würde dies Urtheil nicht zu Stande kommen, wenn nicht die concreten Verhältnisse gegeben wären. Hieraus ergiebt sich, dass das Ideal im Princip darauf gerichtet ist, alle concreten Verhältnisse positiv zu bestimmen, dass aber die Art, wie in concreto diese Verhältnisse dem Ideal entsprechend zu ordnen seien, sich erst mit den gegebenen Verhältnissen zur Klarheit bringen lässt. Das könnte nun auch von Kant's allgemeinem Gesetze zu gelten scheinen. Indess ist der Unterschied hier der: Kant's Gesetz ist an sich gegen die Welt gleichgültig, und nur wenn concrete Verhältnisse herangebracht werden, kann man nach dem Gesetz beurtheilen, ob dieselben ihm entsprechen. Im Gegensatz dazu wird man sagen müssen: Das sittliche Ideal umspannt von vorne herein die concrete Welt, wenn auch nicht in concreter Gestalt. Es ist das Ideal des Willens, welcher die Gegensätze, die in der Welt vorhanden sind, durch seine Thätigkeit zur Einheit bringen soll, oder das Ideal der durch den Willen zu vollkommener Einheit und so zu dem höchsten Gute zu bildenden Welt. Sind nun concrete Verhältnisse ge-

geben, so gestaltet sich das Ideal sofort concret, indem z. B. der Mensch in Bezug auf seinen sinnlichen Selbsterhaltungstrieb im Essen und Trinken weiss, dass es dem Ideal nur entspreche, denselben so zu bestimmen, dass er mit sich selbst und den übrigen sinnlichen und geistigen Anlagen in Harmonie steht, dass also nichts geschehe, was ihn mit sich selbst und mit den übrigen Anlagen in Widerstreit bringe. So ist es das eine Ideal, das sich in den drei genannten Formen und in den diesen Formen untergeordneten sittlichen Begriffen überall geltend macht; als apriorisches ist es nicht bloss formal, hat vielmehr einen concreten Inhalt überall im Sinn; und ist sonach ein Ideal, das in concreto die gegebenen Verhältnisse überall bestimmt. Das Ideal schliesst also auch dies in sich, dass es durch die Erkenntniss immer weiter und klarer ins Concrete ausgebildet und alle falsche Bildung sittlicher Begriffe ausgeschlossen werde, welche — vom theoretischen Standpunkt aus betrachtet — ihren Grund darin hat, dass die Begriffe nicht in den rechten Zusammenhang unter einander gestellt sind — ganz abgesehen davon, dass die sittliche Begriffsbestimmung auch durch eine falsche Willensrichtung beeinflusst sein kann, was aber immer zugleich auch einen logischen Mangel zur Folge hat, der zu Tage tritt, sobald der Versuch gemacht wird, das concrete Ideal systematisch auszugestalten. — Dasselbe ergiebt sich auch von der Seite der sittlichen Reflexionsbegriffe. Es kommt darauf an, dass die angehäufte Summe der sittlichen Vorstellungen, welche zunächst durch Reflexion auf das unmittelbare sittliche Urtheil sich bilden, durch das sich concret ausgestaltende Ideal in den rechten Zusammenhang gebracht, zu einer Totalität gemacht und dadurch geklärt werde. Das kann aber nur geschehen, wenn das Ideal mit voller Klarheit für sich erfasst ist; denn wenn das geschehen ist, so geht aus der richtigen Fassung des Ideales auch die concrete Ausgestaltung der sittlichen Begriffe hervor. Dieser Process ist ein ähnlicher wie bei der früher S. 129. 139 f. beschriebenen Begriffsbildung auf Grund der für sich fixirten Kategorieen; nur dass hier die Beziehung auf das Ideal stattfindet.

Schliesslich aber kommt es auch hier — wie im ästhetischen Gebiet — darauf an, das Ideal in seiner Nothwendigkeit und

Unbedingtheit zu erkennen und zwar so, dass es den Anspruch auf Realisirung in der concreten Welt enthält. Diese Einsicht ist verschieden von der Erkenntniss der Thatsache, dass das unmittelbare Gewissensurtheil den Charakter der unbedingten Gültigkeit beansprucht. Denn hier kommt es darauf an, das Recht dieses Ideales zu vertheidigen, seine Nothwendigkeit zur Einsicht zu bringen, trotzdem dass es in concreto verschieden gebildet wird, zu zeigen, dass wenn selbst im Einzelnen falsche sittliche Begriffe oder verschiedene sittliche Begriffe zu verschiedenen Zeiten hervortreten, dies kein Beweis dafür ist, dass das Ideal überhaupt keinen absoluten Charakter habe, sondern nur dafür, dass seine concrete Ausgestaltung thatsächlich nicht überall gleich oder richtig sei, nicht, dass es nicht könne richtig ausgestaltet werden. Die Unbedingtheit des sittlichen Ideales bezieht sich darauf, dass die Einheit aller auf einander angelegten natürlichen Kräfte des Einzelnen, wie der Gemeinschaft und Beider mit der aussermenschlichen Natur durch den Willen zu realisiren sei, und jedesmal das, was an dem gegebenen Orte diesem Ziele zuführt, an diesem unbedingten Charakter Antheil hat. Es ist unbedingte Forderung, dass durch den Willen die noch in mannigfachen natürlichen Gegensätzen gespaltene Welt zur Einheit dieses Mannigfaltigen geführt werde. Dieses Vernunftideal für den Willen kann nicht aufgegeben werden. Man wird also, ohne dem Ideal im Geringsten etwas zu vergeben, zugeben können, dass seine concrete Ausgestaltung in den sittlichen Begriffen fortschreiten könne; man wird selbst die Möglichkeit zugestehen, dass im concreten Falle das unmittelbare Gewissensurtheil fehl gehen könne, wobei aber nicht das Ideal, sondern nur die concrete Ausgestaltung für den gegebenen Fall verkehrt ist. Im Gegentheil erwächst die Aufgabe, die Einsicht zu verbessern und diese Aufgabe selbst hat wieder an dem unbedingten Charakter Antheil. — Die innere Nothwendigkeit und unbedingte Gültigkeit des Ideales erhellt ganz besonders daraus, dass eine zum System ausgebildete Ethik anerkennen muss, dass das Ideal der Welt, welches aus der sittlichen Idee hervorgeht, die gesammte Welt als eine solche Einheit umfasst, die durch sittliche Thätigkeit herzustellen sei, dass in jeder einzelnen That das ganze Sittliche auf seine Weise ent-

halten ist, dass die concrete Ausgestaltung durch die Einheit der sittlichen Idee durchweg beherrscht ist, dass sich das sittliche Ideal nicht mosaikartig zusammensetzen lässt, dass es vielmehr das Eine Ideal ist, das Alles bestimmt, dem Alles einzufügen ist, und dass nur die Auffassung desselben genügt, die dieses leistet. Daher schreibt es sich, dass auf höheren Stufen der Entwickelung, wenn die sittlichen Reflexionsbegriffe mit dem für sich fixirten Ideal verbunden werden, die ethische Gesammtanschauung als ein Typus erscheint, welcher das Ganze des Lebens charakteristisch bestimmt, selbst wo das sittliche Ideal noch nicht die volle Höhe erreicht hat, und dass jeder wesentliche Fortschritt sittlicher Erkenntniss sich in solcher Form vollzieht. Im Alterthum z. B. ist der Staat als der Inbegriff des sittlichen Lebens gefasst.

Der Fortschritt der ethischen Begriffsbildung ist hienach folgender: Schon in dem unmittelbaren Bewusstsein wird jedes concrete Urtheil auf das Ideal in unbedingter Weise bezogen. Wenn sich nun durch Reflexion auf diese unmittelbare Form des Sittlichen zunächst Gruppen von sittlichen Begriffen bilden, welche noch unvollkommen sind, weil sie noch nicht in volle Verbindung unter einander gesetzt sind, so haben sie doch insofern an der Unbedingtheit des Sittlichen Theil, als sie, wenn auch in noch unbestimmter unmittelbarer Weise auf das Ideal zugleich bezogen sind. Ich habe aber eben gezeigt, dass wenn das sittliche Ideal für sich richtig fixirt ist, dann erst die Vollendung auch dieser Begriffe eintritt, indem sie nun erst in einen klaren Zusammenhang gebracht werden und auch unter einander in Verhältniss gesetzt, während vorher die einzelnen Begriffe, nur jeder unmittelbar, auf das unbestimmt vorschwebende unbedingte Soll bezogen wurden. Hier ist dann die Stufe erreicht, auf welcher ein Totaltypus das Leben in bewusster Weise bestimmt; aber vollkommen ist das Ideal erst gebildet, wenn dieser Typus die Einheit als allumfassende und von jeder Einseitigkeit freie Einheit des concreten vollständigen Ideales darstellt. Die phänomenologische Betrachtung der Entstehung der sittlichen Begriffe führt also dazu, dass der unbedingte Charakter des Sittlichen nur in der Bildung eines Systemes als allumfassender sittlicher Totalität seinen vollen Ausdruck finden kann.

Es ist aber noch eine dritte Reihe von Begriffen, welche sich aus der Reflexion auf das unmittelbare sittliche Urtheil ergiebt. Es werden nicht bloss concrete Begriffsgruppen gebildet, es wird auch nicht bloss das Ideal für sich fixirt, es wird auch nicht bloss das Ideal concret ausgestaltet, so dass ihm jene Begriffsgruppen — wenn auch durch den Zusammenhang modificirt und auf die Einheit des Sittlichen bezogen eingefügt werden, so dass ein ethisches Begriffssystem entsteht, sondern es handelt sich zugleich darum, dass das Sittliche wirklich realisirt wird, und das unmittelbare Urtheil erstreckt sich gerade darauf, ob es realisirt sei oder nicht. Das Sittliche macht vollen Anspruch auf Wirklichkeit und hieran schliesst sich noch eine Betrachtung, welche eben dieses Verwirklichtsein der Forderung in's Auge fasst. Das Sittengesetz unterscheidet sich zwar von dem Naturgesetz dadurch, dass bei letzterem unter gegebenen Umständen gewisse Erfolge unbedingt eintreten, während das Sittengesetz nicht unbedingt erfüllt wird, sondern nur auf Realisirung Anspruch macht; aber es hält diese Forderung so unbedingt für den Willen aufrecht, dass es sogar, wie Kant sagt, einen Willen fordert, um realisirt zu werden. Ferner aber ist nicht zu leugnen, dass das sittliche Ideal immer theilweise realisirt ist, wenn es auch nicht vollkommen realisirt ist. Und eben darüber urtheilt ja das unmittelbare Urtheil. Die ethische Reflexion hat mit der ästhetischen dies gemein, dass, wie das ethische Ideal schon in unmittelbarer Form kritisch wirkt, so auch die Reflexion eine kritische wird. Hieraus entstehen die mancherlei Begriffe, welche in das Gebiet des Bösen gehören, ferner alle die Reflexionen, welche die gegebene Wirklichkeit sittlicher Kritik unterziehen, und die aus ihr hervorgehenden Begriffe, z. B. das Gebiet der Moralstatistik u. A. Darin aber geht die ethische Reflexion weiter als die ästhetische, dass sie auch zur Anleitung für den Willen wird und in diesem Sinn gilt allerdings von allen ethischen Begriffen, dass sie gebildet werden im Interesse des Handelns, damit sie für dasselbe Richtschnur sein können. Aber es werden auch noch besondere Reflexionen auf die Mittel gerichtet, welche dazu dienen, dass das Sittliche wirklich wird,

d. h. auf die technische Seite. Hieher gehört z. B. die Lehre von der sittlichen Erziehung u. A.

Hienach könnte man die Ansicht von den sittlichen Begriffen gewinnen, dass sie nur im Interesse des sittlichen Handelns gebildet werden und jeden selbstständigen Erkenntnisswerth entbehren. Und doch wäre das vollkommen verkehrt. Denn schon die Erkenntniss der psychologischen Vorgänge im sittlichen Gebiet, sowie die Einsicht in das Werden der sittlichen Begriffe hat Erkenntnisswerth. Aber auch der Inhalt der sittlichen Begriffe ist eine Erweiterung unserer Erkenntniss. Dass die sittlichen Begriffe in den Dienst des sittlichen Handelns gestellt werden, schliesst nicht aus, dass ihr Inhalt auch unsere Erkenntniss erweitere, denn es handelt sich nicht bloss um subjective Werthurtheile; vielmehr ist — je zusammenhängender das System der sittlichen Begriffe erfasst wird, umsomehr — in der sittlichen Erkenntniss ein Bild enthalten, wie das Subject und durch seine Thätigkeit die Welt sein soll, theilweise schon geworden ist und weiter werden soll. Lässt sich der Nachweis der Gültigkeit des Ideals führen, so ist die sittliche Erkenntniss des durch das sittliche Handeln zu realisirenden Ideals eine Erkenntniss, die unser Wissen bereichert, da es sich nicht um einen Traum handelt, sondern um eine künftige volle Realität, deren Verwirklichung immer schon theilweise begonnen hat. Gerade das aber zeigt deutlich, dass es sich auch um Erweiterung der Erkenntniss handelt. Denn z. B. die staatliche Gemeinschaft oder die Cultur im engeren Sinne mit ihren Gütern ist doch ein Anfang der Realisirung des Ideals des höchsten Gutes.

Diese Erkenntniss ist aber auch keineswegs bloss eine den praktischen Interessen dienende. Vielmehr in dem Maasse als sie auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, hat sie auch an dem Vernunftcharakter Theil und ist Erkenntniss von dem, was unsere Bestimmung, also was unserem vernünftigen Wesen entsprechend ist. Das ist aber auch eine theoretische Erkenntniss und es kommt nur hinzu, dass sie zugleich Antrieb für den Willen ist.*)

*) Class hebt mit vollem Recht hervor, dass die Ethik eine Wissenschaft sei und nicht bloss ein Wissen im Dienste des Praktischen. a. a. O. S. 173 f.

Entsteht nun auf die bezeichnete Weise die sittliche Begriffswelt, welche zugleich unser Wissen inhaltlich bereichert, so kann man doch hier sowenig wie in dem ästhetischen Gebiete sagen, dass die Erkenntniss des Sittlichen seine unmittelbare Form aufhebe. Denn die unbedingte Gültigkeit des Sittlichen macht sich immer wieder in originaler Kraft in dem unmittelbaren Urtheil und Antrieb geltend. Nur das wird man sagen können, dass das Urtheil darüber, was zu thun sei oder wie man zu urtheilen habe, durch die sittliche Erkenntniss sich klärt. Im concreten Fall tritt eine genauere Erwägung auf Grund dieser Erkenntniss ein, was sittlich richtig sei; aber diese Erwägung schliesst am Ende doch ab mit dem unmittelbaren Gefühlsurtheil, welches mit originaler Kraft das als richtig Erkannte als unbedingte Pflicht vorhält und die entsprechende Triebfeder enthält. Und nicht anders ist es mit dem Urtheil über Thaten, das auch den unmittelbaren Charakter behält, wenn auch die sittliche Erkenntniss zu der Klärung des Urtheils viel beiträgt. Der Maasstab wird durch die concrete Erkenntniss geklärt; aber nach der That wird dieser Maasstab doch als das unbedingt Gültige im Urtheil des Gewissens in unmittelbarer und originaler Kraft angewendet. Anders ausgedrückt, die Form intellectueller Anschauung mit dem Lust- und Unlustgefühl wird nicht durch die sittliche Reflexion aufgehoben, aber ihr concreter Inhalt kann durch die Erkenntniss erweitert und berichtigt werden. Das ist auch vollkommen erklärlich, wenn wir bedenken, dass in dem unmittelbaren Urtheil sich von Anfang an das Ideal geltend macht, das seiner Natur nach allumfassend ist. Und da es sich ja um einen Inhalt für den Willen handelt, so muss auch die erweiterte Erkenntniss immer wieder in die Form übergehen, welche dem Willen einen Impuls geben kann. Man könnte das, was ich intellectuelle Anschauung nenne, auch der sittlichen Urtheilskraft zuschreiben, sofern es Sache der Urtheilskraft ist, das Allgemeine auf concrete Fälle anzuwenden. Aber die Art, wie sich —

Der Standpunkt, von dem die Beurtheitung ethischer gegebener Ideale geübt werden soll, ist der des „reinen Denkens" S. 187 f. d. h. das Ethische ist ebenfalls allgemeingültig und soll nach dem Maasstab der Allgemeingültigkeit beurtheilt werden, wie die Erkenntniss.

ähnlich wie im ästhetischen unmittelbaren Urtheil — die Urtheilskraft immer wieder geltend macht, ist die der Unmittelbarkeit und diese unmittelbare Vereinigung von Allgemeinem und Besonderem, in welcher alle Reflexion zurücktritt, bezeichne ich mit intellectueller Anschauung.

Fassen wir zusammen, so ergiebt sich, dass auf Grund der intellectuellen Anschauung und des mit derselben verbundenen Gefühles der Lust und Unlust, eine Reflexion beginnt, welche einerseits das psychologische Phänomen untersucht, andererseits den Inhalt der Anschauung in Begriffe fasst, welche zunächst den sittlichen Inhalt gruppiren; da sich herausstellt, dass Alle auf ein Ideal bezogen sind, so wird dieses für sich fixirt, in seiner Unbedingtheit und Nothwendigkeit erkannt, und mit den concreten Begriffen in Verbindung gebracht, so dass ein System sittlicher Begriffe sich ergiebt, welches die concreten sittlichen Verhältnisse unter den Bestimmtheiten des Ideales als Pflicht, Tugend, Güter in ihrer Mannigfaltigkeit widerspruchslos vereinigt, und schliesslich die Wirklichkeit noch kritisch von diesem Begriffssystem aus beurtheilt und zur Realisirung des Ideales den Apparat von technischen Mitteln in Betracht zieht. Die Eigenthümlichkeit der Begriffsbildung besteht hier darin, dass alle Begriffe auf das sittliche Ideal bezogen sind. Im Uebrigen geht hier die Erkenntniss aus von den unmittelbaren Erfahrungen des Gewissens oder der mit Gefühl verbundenen, concrete Fälle enthaltenden intellectuellen Anschauung; diese ist als psychologisches Phänomen Gegenstand der Reflexion, zugleich richtet sich die Reflexion auf den I n h a l t derselben; es entstehen Reflexionsbegriffe; das Ideal wird fixirt und jene Reflexionsbegriffe mit ihm in methodische Beziehung gebracht und dadurch erst in Verhältniss zu einander gesetzt und geklärt, so dass sich ein Begriffssystem ergiebt. Auch diese Begriffe sind keineswegs nur praktisch bedeutsam, sondern erweitern zugleich unsere theoretische Erkenntniss von der Bestimmung des Menschen in seinem Verhältniss zur Welt, von seinem wahren Wesen. So bewährt sich auch hier, dass das praktische Leben durch eine theoretische Erkenntniss bestimmt ist, welche in den Dienst der Praxis tritt.

Anmerkung. Der Ethik müsste hienach eine Phänomenologie des ethischen Bewusstseins vorangehen, welche die Entstehung der ethischen Begriffe aufzeigte; sie hätte zunächst das psychologische Grundphänomen zu untersuchen, zugleich zu zeigen, wie dieses über das Subject hinausweise; sie hätte darzustellen, wie die Begriffe, welche den sittlichen Inhalt fixiren, sich allmählich bilden und durch die Beziehung auf das sittliche Ideal zusammengehalten sind; sie hätte dann dieses Ideal selbst in seiner inneren Nothwendigkeit und Unbedingtheit für sich zu fixiren und zu zeigen, wie dasselbe durch die Verbindung mit jenen Reflexionsbegriffen sich selbst und diese näher bestimmt, sie in Verhältniss zu einander setzt, und wie schliesslich ein System von ethischen Begriffen entsteht, welchen sich im Verhältniss zur Wirklichkeit noch technische und kritische Begriffe anschliessen. Erst auf Grund einer solchen Phänomenologie könnte sich das ethische System selbst erheben.

Capitel 10.

Die religiösen Begriffe.

Auch hier kann es natürlich nur darauf ankommen, das religiöse Gebiet insofern zu streifen, als auf demselben eine eigenthümliche Begriffsbildung stattfindet, dem Grund dieser Begriffsbildung nachzugehen und die Art derselben zu beschreiben.*) Es ist freilich ausserordentlich schwierig unter der Fülle von Meinungen, welche über das Wesen der Religion bestehen, einen festen Punkt zu finden, von dem man in der Analyse des religiösen Bewusstseins ausgehen kann. Denn kaum damit stimmen Alle überein, dass dieser Vorgang im Bewusstsein sich abspiele, da viele die Sphäre des Unbewussten in dem religiösen Process mit zur Geltung kommen lassen wollen. Indess kann wohl Niemand in Abrede ziehen, dass in dem religiösen Bewusstsein sich ein Bewusstsein der Abhängigkeit ausspricht und zwar von der Gottheit. Wie würde sonst ein Mensch darauf kommen, sich in der Noth an die Gottheit zu wenden? Das muss selbst als die Vorstellung des Frommen derjenige zugeben, welcher mit Feuerbach annimmt, die Religion entstehe aus einer unbe-

*) Ich kann hier auf meine Arbeiten: „das Wesen der Religion", Studien und Kritiken 1883 und „Kirche und Reich Gottes" verweisen.

wussten Projection des Subjects. Denn der Fromme stellt sich die Gottheit doch als die Grösse vor, welche mächtiger als er und mächtiger als die ihm entgegenstehenden Hindernisse im Stande sei, ihm seine Wünsche zu erfüllen. Es ist aber ferner auch nicht zu leugnen, dass in der Religion zu gleicher Zeit das Bewusstsein sich geltend macht, es sei nothwendig, der Gottheit zu dienen, und zwar keineswegs nur um durch Frömmigkeit Glück zu erreichen, sondern dass vielmehr bei den Frommen auch darüber Unzufriedenheit sich zeigt, dass sie Gott ausser Augen gelassen haben, und zwar keineswegs bloss aus Furcht vor Strafe der Gottheit. Woher schreibt es sich, dass gerade die vollkommeneren Religionen, die monotheistischen, in ihren Anhängern erfahrungsmässig das Bewusstsein erwecken, dass es Pflicht sei, ihren Glauben sich anzueignen und fromm zu leben? Man würde die Sache völlig auf den Kopf stellen, wenn man behauptete, dass der Grund dieser Erscheinung in der Meinung liege, dass diese Religion die einzige Garantie der Seligkeit gebe. Denn wenn man auch anführen wollte, dass jeder Anhänger derselben um selbst seiner Sache sicher zu sein, allen Widerspruch bei Seite werfen und unterdrücken wolle, so ist doch daraus für sich nicht zu erklären, warum man so häufig den Andern mit Gewalt selig machen und ihm den eigenen Glauben aufdrängen will. Wenn dagegen das Bewusstsein vorhanden ist, dass zum Wesen des Menschen Religion gehöre, dass die Frömmigkeit in sich nothwendig sei, wenn der Mensch vollkommen sein wolle, so ist wohl begreiflich, dass die Frommen die Gottlosen als Ungerechte ansehen, ja mögen sie ihren Glauben auch fälschlich für den allein rechten halten, ohne Weiteres die von ihnen abweichenden als solche betrachten, die ungerecht seien, aber ebenso auch, dass sie sich selbst darüber tadeln, wenn sie die Frömmigkeit vernachlässigen. Das religiöse Bewusstsein ist damit nicht erschöpft, dass ein psychologisches Bedürfniss durch die Religion befriedigt werde. Es stellt die Forderung auf — und gerade in den höchsten Religionen am meisten — dass man fromm sein solle. Endlich zeigt die Erfahrung aber auch dies, dass gerade in den höheren Religionen, welche eine Glaubenslehre haben, über die Lehre

die grössesten Streitigkeiten ausbrechen, weil Jeder glaubt, er allein habe die rechte Erkenntniss Gottes und göttlicher Dinge. Auch diese Thatsache wird kein Mensch damit abthun können, dass hier gar kein Interesse der Erkenntniss vorliege, sondern nur ein Interesse der Seligkeit. Denn warum bildet man Erkenntnisse aus, wenn man nicht glaubt, dass mit ihnen etwas erkannt sei? Etwa nur, um leere Gedankenbewegungen zu machen? Warum sind dann Viele der Meinung, gerade in der Gotteserkenntniss und Contemplation die höchste Seligkeit gefunden zu haben, wenn sie in der That nicht erkennen wollten oder nicht zu erkennen glaubten? Und dass hier die Erkenntniss der Seligkeit dienen soll, wird man doch nicht im Ernst als ein Charakteristicum der religiösen Erkenntniss ansehen wollen, da bekanntlich schon das Alterthum grossentheils in der Erkenntniss überhaupt Seligkeit fand und schwerlich ein moderner Eudämonist, der natürlicher Weise Alles in den Dienst der Seligkeit stellt, leugnen würde, dass er zu erkennen suche — sei es auch die Natur, — weil es ihm Freude mache. Für den Eudämonisten wird Alles, auch die Religion und religiöse Erkenntniss in den Dienst der Eudämonie gezogen. Aber keineswegs allgemein wird die religiöse Erkenntniss in den Dienst der Seligkeit gestellt, da vielmehr die Erkenntniss göttlicher Dinge von Vielen als etwas nicht bloss um der Seligkeit willen Wünschenswerthes sondern in sich Werthvolles, Vernunftgemässes, in sich Nothwendiges anerkannt wird; und wenn sie selbst als Erkenntniss der Seligkeit dienen soll, so muss sie doch eine Wahrheit zum Inhalt haben, wenn nicht mit der Einsicht, dass man es in der Religion nur mit einer Illusion zu thun habe, auch die Seligkeit der vermeintlichen Erkenntniss hinfallen soll.

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir die religiöse Erfahrung, soweit es für unseren Zweck nöthig ist, analysiren. Um der mannigfaltigen Verwirrung vorzubeugen, welche in dieser Hinsicht herrscht, ist es vor Allem nöthig, darauf hinzuweisen, dass es sich zunächst nicht um E r k l ä r u n g, sondern um Constatirung der religiösen Thatsachen im Bewusstsein handelt, gerade so, wie ich auch das Aesthetische oder Ethische seiner thatsächlichen Erscheinung nach analysirt habe, soweit es mein

Zweck erforderte. Hier ist es nun durchaus nicht nothwendig, dass wir die Aeusserungen des religiösen Lebens in Cultus, Gemeinschaft genauer verfolgen. Denn dies alles ist ja doch eine Aeusserung vom Inneren und käme nie zu Stande, wenn nicht das Innere zu Grunde läge, aus dem es hervorgeht.*) Wenn wir nun aber fragen, was das bei allen Religionen, die den Namen verdienen, gemeinsame psychologische Phänomen ist, so wird man dies hervorheben können: in aller Religion ist die Abhängigkeit charakteristisch; aber nicht etwa so, dass dieselbe ganz in abstracto zum Bewusstsein käme; sondern auch hier handelt es sich zunächst um concrete Fälle, in denen sie sich geltend macht. Nirgends ist das Gottesbewusstsein in der Religion abstract, sondern die Abhängigkeit kommt immer in einem bestimmten Zustand der Seele zum Bewusstsein und unter bestimmten äusseren Verhältnissen. Aber niemals ist in dem concreten religiösen Bewusstsein nur dieses Concrete gegeben, sondern das Gottesbewusstsein greift zugleich auch über den einzelnen Fall über. Wo nicht das Bewusstsein fetischistisch zerspalten ist, da ist in der religiösen Erfahrung z. B. nicht nur dies gegeben, dass Gott hier geholfen habe, sondern implicite ist auch dies darin enthalten, dass Gott überhaupt helfen könne; die Abhängigkeit also zeigt sich als über den einzelnen Fall hinausgehend, als allgemein. Man wendet sich in dem einzelnen Fall an die Gottheit, weil man überhaupt von ihr voraussetzt, dass sie helfen könne. In höheren Formen der Frömmigkeit tritt das noch viel energischer hervor, wenn Gott selbst als die Gabe gesucht wird, welche man begehrt und höher schätzt als alle einzelnen Güter, welche er geben könnte. Da spricht sich die Abhängigkeit am reinsten aus, weil gerade da deutlich ist, dass der Mensch ein Bedürfniss hat, das nur Gott erfüllen kann.

Freilich macht man geltend, die Religion dringe vielmehr auf Freiheit. Das Interesse des Subjects sei es, für das Gott in

*) Selbstverständlich wird eine Religionsphilosophie, sofern eben auch das Innere sich in dem Aeusseren offenbart, auch dieses zuziehen müssen, um das Innere zu verstehen. Aber hier übergehe ich das Alles der Kürze halber und hoffe es in einer Religionsphilosophie nachholen zu können.

Anspruch genommen werde. Sei es nun ethische Hülfe oder Hülfe im Gebiete der Eudämonie, oder sei es selbst eine allseitige Erhebung über die Welt, in der man sich selbst auf den Standpunkt voller Freiheit erhebe, welche über alle Hemmungen hinausführen soll, immer sei es unsere eigene Förderung, um deren willen Gott oder die Götter in Anspruch genommen werden. Allein, wenn man dies auch zugeben würde, so würde sich doch eben darin die Abhängigkeit des Menschen zeigen, sein Unvermögen nach irgend einer Seite, welches durch die Gottheit ergänzt werden soll, von der er also abhängt. Denn sobald der Mensch sich zum Bewusstsein brächte, dass er selbst die Hemmnisse überwinden könne, so wäre er doch ein Thor, wenn er nicht seine Freiheit für sich nähme und das Gut, das er mit Hülfe der Religion erstrebt, die ihn doch in der Abhängigkeit von der Gottheit erhält, sich selbst gewänne. In der That zeigt auch die Erfahrung, dass je mehr der Mensch sich zum Herrn der Natur gemacht hat, er um so weniger um der Güter willen, welche er durch eigene Thätigkeit gewinnen kann, die Gottheit in Anspruch nimmt. Die Religion aber hört desshalb nicht auf, sondern nimmt vielmehr gerade um so intensivere Formen an. Auch hört der Mensch desshalb nicht auf, auch in Bezug auf die Güter, welche er durch eigene Thätigkeit erreichen kann, sich seiner Abhängigkeit von Gott bewusst zu bleiben, weil er eben sich in jeder Beziehung von der göttlichen Thätigkeit umfasst glaubt. Es ist wahr, dass der Mensch nicht in der Religion bei der Abhängigkeit verharrt, dass vielmehr die Freiheit von ihm erstrebt wird. Aber solange er religiös ist, bleibt es immer dabei, dass er nicht Gott sein will, sondern dass er in Gott frei sein will, d. h. dass er nicht eine absolute Freiheit haben will, sondern dass er seine Freiheit nur in der Abhängigkeit von Gott begründet findet. Man kann dagegen nicht anführen, dass man ja in der Religion durch Opfer, Gebete u. dgl. die Gottheit zu bewegen suche, das, was man wünsche, zu thun, sie sich also dienstbar mache. Denn es wird kein Mensch behaupten, dass es dem Wesen der Religion entspreche, wenn der Fetischdiener seinen Fetisch prügelt, falls er ihm nicht thut, was er will. Im Gegentheil bewährt sich die fromme Gesinnung in den

höheren Religionen gerade darin, dass man nicht die Frömmigkeit davon abhängig macht, ob die Gottheit das Gewünschte gewähre. Was heisst das anders, als in concreto stehe in der Religion überall die Abhängigkeit voran? — Endlich, welche Freiheit soll denn erstrebt werden? Die Einen sagen die Freiheit von den Hemmnissen, welche die Welt entgegensetzt, sei es in Gestalt von Uebeln, sei es in Gestalt von Hemmnissen, welche unserer sittlichen Thätigkeit in den Weg treten, bis zu der Freiheit von den Hemmnissen, die im Menschen selbst liegen, der Freiheit von Sünde und Schuld. Da wäre aber in der That die Gottheit nur solange nöthig, als die Hemmnisse da sind. Das Ideal der durch Religion zu erreichenden Freiheit bliebe völlig negativ. Die positive Freiheit aber hätten wir selbst und wenn für sie keine Hemmnisse wären, brauchten wir keinen Gott, der nur dazu da wäre, die Hemmnisse der Freiheit zu beseitigen. In der That leiten Viele die Religion auf diese Weise ab; sie kommen nicht klar über ein Negatives hinaus, die Erhebung über die Welt.*) Allein man braucht nur die Religionsgeschichte zu betrachten und den religiösen Process in dem Einzelnen zu beobachten, um zu sehen, dass von der Gottheit weit mehr als diese negative Freiheit erwartet wird.

Man könnte diesen negativen Begriff der Freiheit dadurch zu ergänzen suchen, dass man sagte: der Mensch bilde vielmehr positive Ideale, das Ideal positiver Naturbeherrschung, das Ideal der Weisheit, das Ideal eines Reiches des Guten u. s. w. und

*) Unter den Theologen hat sich diese Ansicht weit verbreitet, sofern die Ritschl'sche Schule dieses Ideal für die Religion aufstellt. Die Gottheit ist eigentlich nur nothwendig, um die Hindernisse der Freiheit wegzunehmen. Dazu dient der Glaube an die Vorsehung. Hingegen ist die positive Idee des Reiches Gottes nur lose mit der Religion verknüpft, nemlich nur so, der Hauptsache nach, dass dieselbe zugleich als Wille Gottes aufgefasst werden könne, um eben durch diese Auffassung die entgegenstehenden Hindernisse zu überwinden. Wo es dagegen auf positives Handeln ankommt, da tritt die Religion gegen die Freiheit des Subjects zurück. Und doch, so sehr auch in dieser Schule die Abhängigkeit von Gott zurückgestellt wird, so zeigt sie selbst, dass sie doch eben nur insoweit Religion braucht und anerkennt, als eben Abhängigkeit von der Gottheit angenommen werden muss, weil unsere Freiheit nicht ausreicht.

könnte nun fortfahren: der Zwiespalt, in welchem der Mensch sich mit dem positiven Ideale befinde, das er bildet, zwinge ihn, dasselbe, um es aufrecht zu erhalten, der Gottheit zuzuschreiben, und so komme er dazu, seine Abhängigkeit und die Abhängigkeit der Welt von einem Wesen anzuerkennen, welches durch seine Beschaffenheit ihm die Garantie gebe, dass das Ideal könne erreicht werden.

Allein auch hier würde der treibende Grund, wesshalb man der Gottheit das Ideal zuschreibt und die Abhängigkeit von ihr setzt, doch nur der sein, weil das Ideal Hemmnissen unterworfen ist. Wären diese entfernt, so würde die Gottheit überflüssig, falls sie nur dem Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit in unserem Bewusstsein ihr Dasein zu verdanken hat. Man könnte nun sagen, dass es nie vorkomme, dass diese Hindernisse völlig entfernt seien, dass also das Bedürfniss der Gottesvorstellung immer wieder entstehe. Allein das heisst zugleich, dass das Ideal nie erreicht werden könne; wenn aber das der Fall ist, so muss sich doch die Gottesvorstellung, die zu diesem Zweck gebildet wird, als völlig hinfällig erweisen. Oder soll man sich damit begnügen, dass sie dazu diene, eine Annäherung an das Ideal möglich zu machen? Da würde die Religion eine sehr precäre Stellung einnehmen. Wenn die Gottheit nur desshalb vorgestellt wird, damit sie den Menschen zu ihren Zwecken helfe, seien diese, welche es wollen, so ist die Abhängigkeit in der That stets der Freiheit im Princip untergeordnet. Das führt aber immer wieder in Widersprüche. Die Religion hat es mit dem Unbedingten zu thun. Eben daher wird es in keiner Weise angehen, dass man das Verhältniss von Freiheit und Abhängigkeit in dem religiösen Bewusstsein in der Weise quantitativ bestimmt, dass etwa, in soweit die Freiheit nicht da ist, die Abhängigkeit in der Religion in Betracht käme, damit Freiheit erreicht werde. Die Gottheit kann nicht nur je nach dem Bedürfniss den Menschen überragend vorgestellt werden: etwa nur als ein mächtigerer, besserer,*) reicherer Freund. Wenn der Unterschied nur quantitativ vorgestellt wird, so wird die

*) Wie z. B. Mill die Gottheit auffasst, der das Absolute — von seinem Empirismus ganz consequent — nicht anerkennt. Vgl. Ueber Religion. S. 147 f.

Freiheit immer wieder sich theilweise selbstständig geltend machen, und es würde thatsächlich dabei bleiben müssen, dass wir zwischen der Abhängigkeit und der Freiheit abwechseln. Denn nur in dem Maasse, als wir nicht frei wären, würde die Abhängigkeit in Betracht kommen, um nur durch sie unsere mangelnde Freiheit zu ergänzen. Wo wir aber frei wären, würde die Abhängigkeit überflüssig sein. Auch wäre da schwer einzusehen, wie gerade die Abhängigkeit von der Gottheit uns frei machen sollte; vielmehr könnte sie nur vorübergehend gelten, um uns mittels ihrer zu befreien. Ferner würde diese Voraussetzung ein zusammenhängendes religiöses Bewusstsein unmöglich machen, denn nur im Falle des Bedürfnisses würden wir an die Gottheit uns wenden; im Uebrigen aber von ihr absehen, da wir dann allein auskämen.

Nun könnte man freilich sagen, das sei ja auch überall der Verlauf des religiösen Lebens. Kein Mensch könne immer fromm sein oder sei es immer. Die polytheistischen Religionen haben so wie so, je nach den Gaben, die sie von den Göttern erwarten, verschiedene Götter: die monotheistischen Religionen aber seien auch nicht so beschaffen, dass das religiöse Leben immer hervortrete. Man bete nicht immer, sondern nach Bedürfniss und man handle in der Welt ohne an Gott zu denken. Es finde in der That diese Abwechselung statt. Das ist aber doch nur der Fall, wenn man bei der oberflächlichsten Betrachtung stehen bleibt. Gewiss ist diese für Viele gültige Betrachtungsweise mit verschuldet durch die einseitige Weise, in welcher auf die Aeusserungen des religiösen Lebens, auf die einzelnen religiösen Werke das Gewicht gelegt wird, insbesondere auf das Gebet als der spezifisch religösen Erscheinung. Aber mit Recht hat Kant hingewiesen auf den Geist des Gebetes; und das alte Testament hat den Spruch: Habe Gott stets vor Augen und im Herzen. Es ist nicht bloss möglich, sondern es ist geradezu religiöse Forderung, dass das religiöse Bewusstsein den Menschen stets erfüllen solle. Es giebt in unserem Bewusstsein nicht bloss ein zerstreutes Vielerlei, das nothdürftig zur Einheit zusammengelesen wird, wie die mechanische Theorie aller vernünftigen Psychologie zuwider den Geist als Mosaik aus Atomen begreifen möchte.

Dem widerspricht schon, was wir bisher über die Erkenntnisstheorie festgestellt haben, dass ohne die Einheit der Synthesis kein Erkennen zu Stande kommt, dem widerspricht das ästhetische, das ethische Ideal, welche vielmehr alles Viele einer apriorischen Einheit unterwerfen. Ebenso ist es auch möglich, dass das Gottesbewusstsein, wie Schleiermacher sagt, überall mittöne, d. h. dass es die Grundlage des Bewusstseins sei, welche durch keine Thätigkeit in der Welt verdrängt wird, aber auch — und das ist die andere Seite — die Freiheit, und ihre Bethätigung in der Welt nicht verdrängt. Denn darauf läuft es schliesslich, wenn man Freiheit und religiöse Abhängigkeit nur in ein quantitatives Verhältniss setzt, immer hinaus, dass entweder der Religion nur für den Bedürfnissfall, wo die Freiheit nicht ausreicht, eine Stelle gelassen wird, oder dass, wenn je die absolute Gültigkeit der Religion geltend gemacht werden sollte, die Freiheit von der religiösen Abhängigkeit vernichtet wird.*) Indess bleibt der gewöhnliche Fall, falls beide nur quantitativ unterschieden sind, dass die Hülfe der Gottheit und ihre Gabe doch nur dazu dienen, die Gottheit in demselben Maasse überflüssig zu machen, als sie gegeben hat. Das menschliche Bewusstsein kann sich bei einem solchen Zwiespalt nicht wohl befinden, da sein Ideal überall auf die Einheit gerichtet ist. Wird dagegen das absolute oder unbedingte Abhängigkeits-Bewusstsein anerkannt, so kann kein Alterniren stattfinden. Vielmehr ist dann dasselbe die bleibende Basis für alle Freiheit. Und nicht nur in negativer Weise kann dann eine Erhebung über die Welt stattfinden, sofern wir im Abhängigkeitsbewusstsein uns vergegenwärtigen, dass die Welt ebenso wie wir von der Gottheit abhänge, sondern indem wir uns zugleich von der Gottheit unterscheiden und doch absolut von ihr abhängig wissen, haben wir das Bewusstsein, dass die

*) Wie unter Anderen auch Ziegler in seiner Geschichte der christlichen Ethik S. 13 die Frage stellt, ob die weltliche Ethik im Princip durch die Religion ausgeschlossen werde, was ja historisch oft genug vorkommt. Es ist aber jedenfalls kein Schade, wenn mit aller Energie die Frage gestellt wird, ob die Religion die Freiheit ausschliesse und umgekehrt. Es ist das besser als äussere Compromisse, welche quantitativ zwischen Beiden halbiren und die Schärfe der Fragestellung verwischen.

Gottheit nicht unsere Freiheit aufheben, sondern vielmehr stärken und erhalten wolle, dass aber unsere Freiheit auch dieser Stärkung ihrer Natur nach bedürftig sei. So allein ist auch Gott, sofern er unser Ideal realisiren hilft, nicht bloss eine Aushilfe, sondern es entspricht dem Grundverhältniss des Menschen zur Gottheit, dass von ihr alle vollkommene und alle gute Gabe kommt.

Kurz: Wenn man die Religion lediglich subjectiv so auffasst, dass der Mensch, um seine Ideale zu erreichen, Gott brauche, so ist darin zwar thatsächlich eine Abhängigkeit des Menschen zugestanden, aber wider Willen; denn eigentlich ist die Voraussetzung, dass er selbst dieselben realisiren will. Da ist aber die Freiheit des Menschen nicht schon ihrer Natur nach auf Gott bezogen. Sondern sie ist an sich als rein auf sich stehend gefasst. Da kann ihr aber die Gottheit niemals innerlich nahe stehen, sondern prinzipiell steht sie ihr fern und nur der unsanfte Zwang der Wirklichkeit macht den Menschen fromm. Da wäre aber ein ewiger Zwiespalt zwischen Frömmigkeit und Selbstthätigkeit, der durch das Alterniren Beider nur kläglich verdeckt wäre. Insgeheim wäre doch die Freiheit das Maassgebende und die Religion müsste prinzipiell aufgehoben werden, sei es in der Form, dass die Gottheit nur Hülfsvorstellung ist, die der Mensch projicirt, wobei aber schliesslich die Religion auf Illusion hinausliefe, sei es in der Form, dass die Gottheit nur Mittel ist für des Menschen Zwecke, was die Anerkennung der Unbedingtheit der Gottheit ausschlösse. Obgleich man gerade jetzt vielfach bestrebt ist, die Selbstständigkeit der Religion hervorzuheben, so zeigt sich doch oft genug die Meinung, dass sie nur Mittel für etwas Anderes sei. Man sucht wohl zu zeigen, sie habe kein Erkennen im strengen Sinne, aber stellt sie umsomehr in den Dienst der Eudämonie oder des Sittlichen und bezeichnet das mit den Worten: die Religion habe lediglich praktisches Interesse. Ist aber die absolute Abhängigkeit ihre Basis, so kann sie gar nicht nur in diese Dienste gestellt werden. Vielmehr erst auf Grund davon, dass sich der Mensch von der Gottheit abhängig weiss, kann auch von Gott Eudämonie, sittliche Hülfe u. s. w. erwartet werden. Man stellt

die Sache auf den Kopf, wenn man meint, das Bewusstsein der Abhängigkeit werde erzeugt, damit man Hülfe von der Gottheit habe.*)

Allein man könnte einwenden, es sei nicht zu billigen, wenn wir in unserer Betrachtung nur von dem Bewusstsein ausgehen, das Bewusstsein selbst weise über sich hinaus. Keineswegs glaube der Fromme nur sich zu erfahren. Vielmehr glaube er Gott zu erfahren, der fromme Mensch wisse sich des Gottes voll. Man könne also nicht nur von dem Bewusstsein der eigenen Abhängigkeit sprechen, sondern müsse vielmehr von Gott reden. Allein gerade mit dem, was dieser Einwand geltend macht, ist einzig und allein dies in Uebereinstimmung, dass — von Seiten des Bewusstseins betrachtet — eben hier absolutes Abhängigkeitsbewusstsein vorliegt. Sich schlechthin abhängig zu wissen und doch nur sich, ist eine innere Unmöglichkeit. Vielmehr enthält das absolute Abhängigkeitsbewusstsein gerade ein sich in dem Unendlichen, von ihm unterschieden — sonst könnte man sich nicht wissen — aber von ihm getragen Wissen, und das Unendliche in sich Wissen als die das Subject tragende, erhaltende, unendliche Macht. Eben wenn die Gottheit nur Projection des Subjects wäre, dann könnte man sie nur als ausser sich befindliche wissen; denn nur solange die Meinung dauerte, dass die Gottheit ausser uns existire, würde man überhaupt an der Gottheit festhalten; denn sobald man reflectirte, diese scheinbare objective Grösse sei gar nicht ausser uns, sondern nur Projection von uns nach aussen, so würde man sich nicht schlechthin abhängig wissen. Hingegen im absoluten Abhängigkeitsbewusstsein „weiss man sich in Gott und Gott in sich",**) weiss die Gottheit in sich wirksam, aber so, dass man sich von ihr unterschieden weiss. Das ganze Selbst, das Subject in seiner Totalität weiss sich von der Gottheit ergriffen und getragen.

*) Vgl. Holsten, Ursprung und Wesen der Religion S. 14. „Nie ist die Menschheit der Narr gewesen, der an der Grenze seines Witzes und seiner Kraft ein Wunschwesen seines Gemüthes projicirte, um von ihm die Verwirklichung seiner Lebensideale zu erbitten und zu erhoffen."

**) O. Pfeiderer, Religionsphilosophie 258.

Allein wenn man so das Abhängigkeitsbewusstsein fasst, dass es Erfülltsein des Bewusstseins von dem Unbedingten ist, hebt das nicht die Freiheit auf? Wo ist da noch Raum für die Freiheit? Wenn das Subject nicht sein eigenes Selbst empfinden würde, nicht sich von der Gottheit unterschiede, so wäre freilich die Meinung berechtigt, dass das Selbst aufgehoben sei. Das aber enthält das Gottesbewusstsein nicht. Vielmehr ist dies in demselben enthalten, dass das Selbst, gerade wenn es von der Gottheit ergriffen ist, sich gesteigert fühlt. Diese Abhängigkeit ist nicht vernichtend, sondern erhebend. Zwar ist nicht zu leugnen, dass es Formen des religiösen Lebens giebt, welche die Nichtigkeit alles Endlichen gegen die göttliche Erhabenheit als Charakteristicum haben. Aber auch da fühlt sich das Subject zugleich durch die Vereinigung mit der Gottheit über seine Nichtigkeit hinausgehoben. Jedenfalls aber ist es nicht das religiöse Bewusstsein der Abhängigkeit, welches diese Vernichtung des Selbst nothwendig macht. Vielmehr ist da gerade dieses Bewusstsein noch nicht rein durchgeführt, die Gottheit nicht den Menschen so erfüllend vorgestellt, dass sie ihn erhält und belebt. Gerade die christliche Religion hat die Idee der Allmacht Gottes keineswegs aufgegeben und doch eine Ethik zugleich hervorgebracht. Es ist doch möglich, dass in die Abhängigkeit die Freiheit aufgenommen sei, ohne vernichtet zu werden. Das spricht sich eben — nicht theoretisch, sondern unmittelbar — darin aus, dass mit dem frommen Bewusstsein eine Steigerung, nicht eine Schwächung des Selbst gegeben, daher mit demselben auch eine Steigerung des Lebensgefühls verbunden ist. Es spricht sich das aber insbesondere auch darin aus, dass das fromme Bewusstsein nicht das concrete Selbst- und Weltbewusstsein aufhebt, dass vielmehr demselben beides so, wie es ist, untergeordnet wird, und das müssen wir noch genauer betrachten.

Es ist hier nicht nur dies zu beachten, dass sich der jeweilige Zustand des Subjects mit dem Abhängigkeitsbewusstsein verbindet, daher die religiösen Erfahrungen durchaus concret bestimmt sind, sondern vor Allem dies, dass wo das Subject eine solche Entwickelungsstufe erreicht hat, dass es zusammenhängende

Ideale bildet, auch diese dem Gottesbewusstsein untergeordnet werden. Wie der Mensch sich schlechthin seinem ganzen Wesen nach von Gott abhängig weiss, so ordnet er in der Religion auch seine Ideale der Gottheit unter und schreibt sie der Einwirkung der Gottheit zu. Das um so mehr, als mit den Idealen sich das Bewusstsein der eigenen Unzulänglichkeit verbindet; dies spricht sich im religiösen Bewusstsein als Empfänglichkeit für göttliche Hülfe aus. Denn auch das Gelingen ordnet es dem Abhängigkeitsbewusstsein unter, bezeichnet es z. B. als seine Erfahrung, dass Gott seinem Ideal eines glücklichen Lebens bald da, bald dort sichtlich die Erfüllung gegeben, dass er ihm durch seinen Geist ethische Thatkraft verliehen habe. Dass gerade das Ideal, das der Mensch sich bildet, als von Gott kommend angesehen wird, ist durchaus natürlich. Denn in seinem Ideal strebt der Mensch, wie er auch dasselbe in concreto bilde, zu einer durchgreifenden Einheit. Dasselbe aber ist in dem religiösen Bewusstsein der Fall. Da ist nichts natürlicher als dass das Ideal mit demselben in Verbindung gesetzt wird, das um so mehr, weil der Mensch die eigene Unzulänglichkeit zu dem Ideale zugleich empfindet. Die Gottheit ist die Hüterin der Ideale, von ihr kommen sie; sie wird sie realisiren. Eben hierin aber spricht sich am allerdeutlichsten aus, dass das absolute Abhängigkeitsbewusstsein nicht nothwendig in sich schliesst, dass das concrete Bewusstsein vernichtet wird; es wird vielmehr bestätigt. Wenn durch das fromme Bewusstsein die Freiheit nicht aufgehoben ist, so ist es möglich, dass der Mensch je nach seiner Entwickelung die Ideale verschieden ausgestaltet, weil ihm die freie Bewegung nicht genommen ist, sondern bestätigt; aber es ist nothwendig, wenn er fromm ist, dass er sie doch der Gottheit unterordnet.

Hier scheint nun freilich ein Widerspruch vorzuliegen, welcher auch für das religiöse Erkennen folgenreich wird. Wenn nämlich der Mensch seine unvollkommenen Ideale auf die Gottheit bezieht, wenn sich das empirische Welt- und Selbstbewusstsein mit dem Abhängigkeitsbewusstsein verbindet, so ergiebt sich hier nothwendig, wie es scheint, der Widerspruch, dass das Unvollkommene der Gottheit zugeschrieben wird. Wie sich das im Erkennen zeigt, davon gleich des Weiteren. Thatsache ist es,

dass der Gottheit neben der Absolutheit Endliches zugeschrieben wird in den Religionen, und dies scheint es zu sein, was allen Religionen als innerer Widerspruch anhaftet, den das Erkennen nicht bestehen lassen kann; daher der vielfache Streit der Wissenschaft mit der Volksreligion. Man hat vielfach die Phantasie für diesen Widerspruch haftbar gemacht. Allein die Phantasie ist daran verhältnissmässig unschuldig. Derselbe liegt weiter zurück in dem unmittelbaren religiösen Bewusstsein. Er ist damit gegeben, dass das unvollkommene Welt- und Selbstbewusstsein mit seinen unvollkommenen Idealen direct mit dem Gottesbewusstsein verbunden wird, eine Thatsache, die kein Mensch angesichts der Religionsgeschichte abstreiten kann. Wollte man nun hieraus schliessen, dass es eben verkehrt sei von einem absoluten Abhängigkeitsbewusstsein zu reden, weil seine Annahme in diesen Widerspruch führe, so wäre das doch nicht zu billigen. Setzen wir vielmehr voraus, dass der Mensch ein vollkommenes Ideal bilden kann, so würde es keinen Widerspruch enthalten, wenn der Mensch dasselbe in letzter Beziehung auf die Gottheit zurückführte. Der Widerspruch besteht nur solange theilweise, als das Ideal nicht richtig ist. Dass aber der Mensch das jeweils Höchste, das er hat, auf die Gottheit bezieht, ist eben dann begreiflich, wenn das absolute Abhängigkeitsbewusstsein vorhanden ist und zwar so, dass der Mensch, wie gezeigt, die Gottheit in sich waltend empfindet. Es ist möglich, dass hieraus bald ein Anthropomorphismus hervorgeht, welcher die Gottheit in das Endliche herabzieht, ohne desshalb die Abhängigkeit aufgeben zu wollen, bald im Gegensatz dazu eine möglichste Vernichtung des concreten Selbst- und Weltbewusstseins und der Ideale, um der absoluten Abhängigkeit gerecht zu werden. Aber gerade dieser Gegensatz der Religionsgeschichte weist darauf hin, dass das Ideal religiöser Entwickelung wäre, dass das concrete Bewusstsein mit einem solchen Ideal erfüllt wäre, dass dasselbe als göttlich mit Recht behauptet werden könnte, d. h. dass das Selbst- und Weltbewusstsein so ausgebildet sei, dass es mit dem absoluten Abhängigkeitsbewusstsein sich widerspruchslos zusammenschliessen und sich mit Recht, so wie es ist, als zugleich Gottbegeistet betrachten kann, nicht in seiner Concretheit aufgehoben werden

muss. Eben das ist es auch, was aller Religion als Tendenz zu Grunde liegt, was in den verschiedenen Religionsformen aber nur in verschiedenem Maasse erreicht wird.

Hienach werden wir allerdings zugeben müssen, dass nicht jede empirische Religion gleich gut sei, dass man vielmehr ein Ideal der Religion anerkennen muss, dem alle empirische Religion zustrebt.*)

Das Gesagte wird durch die religiöse Erfahrung bestätigt. Denn einmal werden in allen bedeutenden Religionen in irgend einer Form Ideale zu der Gottheit in Beziehung gesetzt. Die höchsten Ideale, deren der Mensch jeweilig fähig ist, welche ihm jeweils am meisten am Herzen liegen, verbindet er mit seinem Gottesbewusstsein. Die Kraft des gegebenen religiösen Glaubens liegt darin, dass der Fromme auf einen solchen Gott baut, der im Stande ist, das Ideal durchzuführen. Sobald dieser Glaube schwindet, sobald es der Speculation gelingt, die inneren Widersprüche desselben aufzudecken, sobald die Zuversicht schwindet und Skepsis einreisst, ist es um eine solche Religion oder die so bestimmte Form und Entwickelungsphase einer Religion geschehen. Sie kann noch lange siechen, aber sie wird ihre ursprüngliche Kraft nicht wieder erreichen. So gewiss aber auf der einen Seite die Ideale mit dem religiösen Bewusstsein zusammengeschlossen werden, so wenig zeigen die Religionen eine volle Identification des Menschen mit der Gottheit. Auf dem Fusse der Gleichheit mit ihr zu verkehren, kommt auch bei dem stärksten Freiheitsbewusstsein dem Frommen nicht bei, die Abhängigkeit bleibt immer der Hintergrund des Bewusstseins. Endlich aber bestätigt die Religionsgeschichte die Thatsache, dass es in der Religion sich nicht um ein Mittel für andere Zwecke handle, etwa für die Seligkeit, sondern dass vielmehr das absolute Abhängigkeitsbewusstsein die Grundlage bilde, auf folgende Weise. Der Fromme macht sich thatsächlich Vorwürfe, wenn er Gott ausser Acht gelassen hat; er betrachtet es nicht als eine

*) Was Kaftan meint leugnen zu müssen, ohne doch zeigen zu können, wie er seine eigene Beurtheilung der Religionen ohne ein solches — bei ihm insgeheim — zu Grunde liegende Ideal durchführen wolle. Vgl. Das Wesen der christlichen Religion S. 5 f. Vgl. Studien und Kritiken 1883, S. 219 f.

berechtigte Freiheit, in Genuss oder Arbeit Gott zu vergessen. Es ist vielmehr mit dem religiösen Bewusstsein ein kritisches Element verbunden, das darauf gerichtet ist, ob das Gottesbewusstsein unterdrückt sei oder ob es seine Kraft auch im gewöhnlichen Leben durch seine Fortdauer behauptet habe. Und das lässt sich nicht reduciren auf Furcht des Menschen vor Strafe, die er für Vernachlässigung von der Gottheit empfange. Besonders in den höheren Religionen, wo der Mensch über den roh eudämonistischen Standpunkt hinaus ist, macht sich eine Billigung und Missbilligung geltend. Es gilt als ein Unrecht, die Gottheit vernachlässigt zu haben, nicht bloss als ein Anlass für Furcht vor Strafe. Das Gefühl der Lust und Unlust ist ein höheres. Mit sinnlicher Unlust kann diese höhere Lust verbunden sein und mit sinnlicher Lust eine höhere Unlust. Aber diese Seligkeit oder Unseligkeit ist nicht das Maassgebende, sondern nur das Begleitende. Denn diese Lust und Unlust setzt das absolute Abhängigkeitsbewusstsein schon voraus; je nachdem das Letztere stark oder schwach ist, wird eine Lust oder Unlust empfunden, welche ausspricht, dass es stark sein sollte. Es ist ein Seinsollendes, dessen Vernachlässigung Unlust nach sich zieht.

Wir gingen aus von dem Subject der Frömmigkeit, fanden in der Religion das innerste bewusste Selbst ergriffen, so dass das Subject sich schlechthin abhängig, aber ebendamit Gott in sich waltend unmittelbar weiss, fanden dieses Ergriffensein von Gott durch den jeweiligen Zustand des Subjects und vor Allem durch seine Ideale bestimmt, fanden es ebenso mit einem Gefühl höherer Lust und Unlust verbunden. Hieraus lässt sich nun die Bildung der religiösen Begriffe begreifen.

Erstens kann sich die Reflexion auf den psychologischen Vorgang in der Religion richten, und so wird eine Erkenntniss von der psychologischen Seite der Religion gewonnen, welche man ohne Weiteres als theoretische Erkenntniss zugeben muss. Zweitens schliesst sich an die unmittelbare religiöse Erfahrung, das concrete Ergriffensein von dem Unendlichen Folgendes an: gerade weil, wie gezeigt, das Subject sich nicht mit der Gottheit identificirt, sondern von ihr unterscheidet — sich absolut abhängig weiss — objectivirt es unwillkürlich sein Ergriffensein so,

dass es nicht nur sich, sondern auch Gott zu schauen glaubt. Sofern nun dieses Schauen auch wieder ein durchaus concretes mit dem unmittelbaren Selbstbewusstsein verbundenes ist, wird die Gottheit so geschaut, wie sie das Subject ergriffen hat, d. h. nicht abstract, sondern concret wirkend. Da nun diese Anschauung eine Anschauung des Absoluten in der concreten Form seiner Wirksamkeit ist, und da diese Anschauung doch wieder die des Unendlichen zugleich ist, so kann man auch hier von einer intellectuellen Anschauung reden. An diese nun knüpft sich insbesondere die Bildung der specifisch religiösen Begriffe, welche selbstverständlich hienach zunächst auch eine concrete Färbung je nach der concreten Beschaffenheit des Bewusstseins haben werden. Es fragt sich, ob diesen Begriffen oder wenn sie sich zu einem Ganzen ordnen, dem System dieser Begriffe ein objectiver Erkenntnisswerth könne zugeschrieben werden. Drittens aber ist auch das unmittelbare religiöse Bewusstsein mit einem Werthurtheil der Lust und Unlust verbunden und auch dieses Element wird für die religiöse Erkenntniss zu verwerthen sein, indem sich in demselben in unmittelbarer Form die apriorische Gültigkeit der Religion ausspricht, was auch wieder Gegenstand für die Erkenntniss werden kann.

Wir haben besonders die beiden letzten Punkte zu betrachten. Was den zweiten angeht, die Erkenntniss, welche aus der intellectuellen Anschauung hervorgeht, so kann diese dreifach sein. Einmal wird der Versuch gemacht die Gottheit zu erkennen. Indem nun, wie oben gezeigt, der Mensch seine Abhängigkeit als eine concrete bestimmte erfährt, schaut er auch das Wesen, das ihn erfüllt, in concreto, und es ist überall wahrzunehmen, dass zunächst concrete Wirkungen, dann aber auch die Ideale selbst, welche von der Gottheit stammen sollen, der Gottheit zugeschrieben werden. Eine kriegerische Nation, deren Ideal kriegerische Tugend ist, stellt ihre Gottheit vor als mächtig im Streit, eine friedliebende Nation betrachtet ihre Gottheit als das Ideal der friedlichen Ordnung des Universums, als den oberen Kaiser u. s. w. Man hat daher den Ausspruch gethan: wie der Mensch, so sein Gott. Es wird die concrete Anschauung der Gottheit zunächst nicht in Begriffen ausgedrückt. Vielmehr wirkt hier, wo es sich

um Objectivirung eines concretrealen Erfahrungsinhaltes handelt — um der Realitätserfahrung gerecht zu werden — diejenige Kraft mit, welche allein der Objectivirung zugleich den Charakter der Realität für die Vorstellung bewahren kann: die Phantasie. Die Wirkungsweisen der Gottheit, das Ideal, das ihr zugeschrieben wird, wird mit dem Bewusstsein von einer lebendigen Realität verbunden, deren höchste Form die der menschlichen Persönlichkeit ist. So wird die Gottheit persönlich von der Phantasie vorgestellt, näher bestimmt durch die verschiedenen Wirkungsweisen und das Ideal, das ihr zugeschrieben wird. Weiterhin werden an diese concrete Gestalt (oder Gestalten) Reflexionen angeknüpft, deren Resultat dies ist, dass man in Begriffen auszudrücken sucht, was zunächst Phantasiebild war. Je mehr das Denken nun hier erstarkt, umsomehr wird der Versuch gemacht, das Widerspruchsvolle zu entfernen und ein geklärtes Bild von der Gottheit zu geben, das in den monotheistischen Religionen sich zu einer Gotteslehre weiter ausbildet, welche die Wahrheit der religiösen Erfahrung enthalten soll.

Das Zweite, was in Betracht kommt, ist dies, dass je zusammenhängender sich das religiöse Bewusstsein gestaltet, auch der Versuch gemacht wird, eine Weltanschauung unter religiösem Aspecte zu bilden. Dasselbe Schicksal kann von dem Einen als eine Fügung der Gottheit aufgefasst werden, der er sich stumm zu unterwerfen hat, von dem Anderen als ein Zeichen der göttlichen Gerechtigkeit oder der Liebe der Gottheit u. s. w. Was den Einzelnen trifft, wie der ganze Weltlauf wird der Gottheit untergeordnet, und so wird schliesslich eine Betrachtung der Welt unter religiösem Aspect versucht, welche keineswegs bloss als ein Werthurtheil über die Welt sich ansehen lässt. Auch hier ist die erste Form die phantasiemässige Betrachtungsweise. Das Abhängigkeitsbewusstsein ist der Grund, wesshalb Kosmogonieen entstehen, welche sich schliesslich bis zu einer Lehre von der Schöpfung und Erhaltung der Welt durch die Gottheit abklären, wo die monotheistische Stufe erstiegen ist; es bildet sich der Begriff der göttlichen Vorsehung, der Weltordnung, der Welt als Reich Gottes, in mehr oder weniger klarer Form. Und je nachdem das Ideal beschaffen ist, wird die Welt als Product

einer blinden oder weisen Macht, als Kunstwerk Gottes, als Offenbarungsstätte seiner Gerechtigkeit u. s. w. erschaut. Es ist dieser Begriffsbildung eigenthümlich, dass sie mehr auf den Zusammenhang der Welt mit der Gottheit sieht, sie als Schauplatz göttlichen Wirkens betrachtet, weniger dagegen den concreten Weltzusammenhang, den Zusammenhang der Weltdinge unter einander ins Auge fasst. Je mehr noch die phantasiemässige Betrachtungsweise vorwiegt, um so mehr ist die Welt voll göttlicher Erscheinungen, einzelner Wunder u. dgl. Je mehr die Einheit hervortritt in den monotheistischen Religionen, umsomehr kommt es auf den Zusammenhang an. Aber auch da wird nur dieser Zusammenhang überhaupt und in abstracto auf die Einheit göttlichen Wirkens zurückgeführt. Um die concrete Erkenntniss desselben kümmert man sich wenig oder gar nicht. So sehr die Religion auf concrete Erfahrungen basirt, concrete Beweise der göttlichen Thätigkeit begehrt, so wenig — und eben darum — kommt es ihr auf den inneren Zusammenhang der Dinge unter sich an; ihre Erkenntniss richtet sich immer darauf, sofort das Einzelne in directe Verbindung mit der Gottheit zu bringen. Sie will alles unter dem Gesichtspunkt der letzten Einheit schauen, auf die alles zurückgeht und aus der alles hervorgeht.

Diese Gottes- und Weltanschauung aber wird in den Religionen umsomehr hervorgebracht, als die Religionen zur Gemeinschaft tendiren und hier das Bedürfniss gegenseitiger Mittheilung sich geltend macht. Die Gemeinschaft erweist sich als Kultusgemeinschaft; wo ferner Einer gegenüber den Anderen Gemeinschaft stiftend wirkt, einen für sie neuen religiösen Inhalt mittheilt, entsteht Offenbarung im engeren Sinn, welche dann auch schriftlich fixirt werden kann. Dieses ganze Gebiet der unmittelbaren Bethätigung der Religion wird drittens aber auch selbst wieder Gegenstand religiöser Erkenntniss, und so bilden sich mehr oder weniger durchgeführte, anfangs oft noch vielfach unklare, mit der Zeit sich concreter bestimmende Theorieen über den Cultus, besonders die Opfer, Gebete, über die Offenbarung, die heiligen Schriften, die religiöse Gemeinschaft selbst.

Diese dreierlei Begriffe, welche der Gottes-, der religiösen Welterkenntniss und der unmittelbaren Bethätigung der religiösen Praxis dienen, werden in höheren Religionen zu einem Ganzen zusammengefasst, und so bilden sich dogmatische Systeme, umsomehr, je weiter das Erkennen fortschreitet und zu einem Ganzen sich gestaltet.

Es fragt sich nun, ob alle diese religiösen Begriffe, welche auf Grund der religiösen Erfahrung entstehen, eine wirkliche Erkenntniss enthalten. Zunächst ist dies nicht zu leugnen, dass die Frommen wirklich glauben, eine Erkenntniss Gottes, eine wahre Weltanschauung zu besitzen, sowie die Wahrheit in ihrer Offenbarung zu haben. Und zwar enthalten diese Begriffe nach der Meinung der Frommen nicht etwa bloss ein Werthurtheil über die Welt. Der Fromme glaubt, seine Erkenntniss gewähre ihm Einsicht auch in das göttliche Sein, er glaubt die Gottheit wirklich zu erkennen, er glaubt, dass seine Auffassung des Weltganzen nicht etwa nur sein subjectives Werthurtheil sei, sondern Erkenntniss der objectiven Beschaffenheit der Welt, wenn auch nicht Welterkenntniss nach allen Seiten.

Und doch auf der anderen Seite können die so mannigfach verschiedenen Aussagen nicht alle zugleich wahr sein. So scheint also dieser Glaube an die Realität der Erkenntniss sich durch fortgesetztes Erkennen wenigstens bei bestimmten Religionen auf Täuschung zurückzuführen. Und in der That ist es oft genug vorgekommen, dass die eine religiöse Denkweise die andere als eine falsche bezeichnete und nur die eigene als die wahre gelten liess. Aber dabei bleibt es, dass, wer irgend die auf dem Glauben aufgebaute religiöse Erkenntniss unbefangen ansieht, zugeben muss, dass der Fromme wesentlich eine Erkenntniss des Seins der Gottheit und der wahren Beschaffenheit derselben und ebenso der Welt unter göttlichem Aspecte haben will.

Es wäre nun freilich möglich, den Beweis zu versuchen, dass dieser Glaube eine Illusion sei. Aber es ist nicht möglich zu gleicher Zeit zu behaupten, die auf den Glauben gebaute Erkenntniss habe eine Wahrheit, und doch jede metaphysische Erkenntniss ihr abzusprechen. Denn diese Erkenntniss hat stets dabei beharrt und wird stets darauf beharren, dass sie das gött-

liche Sein erkenne, nicht irgend eine Vorstellung oder subjectives Werthurtheil sich bilde ohne allen metaphysischen Werth. Denn die Gottheit ist dem Frommen nicht eine ohnmächtige Phantasiegestalt. Am sichersten ist ihm ihre Macht. Er weiss sich von ihr ergriffen in seinem Selbst.

Man könnte aber auch versuchen, den Inhalt der religiösen Erkenntniss, wie er durch fortgesetztes Denken gereinigt wird, zu retten, indem man den Kern von der Schale unterscheidet, den wesentlichen Inhalt von der Form seiner Darstellung. Die griechische Speculation hat, wenn wir von Atomisten, Sophisten, Eudämonisten absehen, welche überall bei der Betrachtung des Einzelnen als solchen überwiegend verweilten, zugleich durch ihren Process eine Reinigung der religiösen Volksvorstellungen durch methodisches Denken vorgenommen und die Gottesvorstellung in monotheistischer Richtung umgebildet.*) Für einen Plato war die Spitze seines Systems die Gottheit und seine Philosophie ist zugleich religiös; dasselbe gilt von der Stoa, von den Neupythagoräern und Neuplatonikern. Es bildet sich geradezu die Vorstellung einer philosophischen Religion, z. B. bei Plutarch. Hier ist also durch den Denkprocess der Philosophen die Religion thatsächlich umgebildet; aber dieser selbe Process führte in Griechenland auch zu der Auflösung der Volksreligion, ja der griechisch gefärbten Religion überhaupt, weil innere Widersprüche übrig blieben, welche der Skepsis Thür und Thor öffneten. Aehnliches sehen wir in der indischen Speculation, welche sich ebenfalls nicht von dem religiösen Boden loslöst. Innerhalb des Christenthums gab man sich zu verschiedenen Zeiten noch kühneren Hoffnungen hin. Man glaubte den religiösen Inhalt in adäquater Form darzustellen, indem man der Ausbildung des Dogmas die philosophische Speculation dienstbar machte. In diesem Sinne galten Theologie und Philosophie als Eins, und die theologisch-philosophische Speculation versuchte die Gotteserkenntniss und die der göttlichen Dinge möglichst widerspruchslos durchzuführen und zu vollenden, und zwar hier in einer Form, welche nicht mehr für nöthig

*) Vgl. Zeller, Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, Vorträge und Abhandlungen. Bd. 1. S. 1 f.

hielt, auf den Unterschied von Inhalt und Form der Darstellung in der Religion zu achten. Trotzdem aber endete diese Speculation in einem Dualismus zwischen philosophischem und religiösem, theologischem Erkennen und kam bei der Lehre von der doppelten Wahrheit an. In der neueren Zeit theilten sich immer mehr die Interessen des Welterkennens und des religiösen Erkennens. In dem Maasse als man auf die concrete Entwickelung der Welt für sich sah, wie jene antiken Atomisten, in demselben Maasse löste sich die Philosophie los von der Theologie. Aber auch hier waren hauptsächlich nur die Denker, welche dem naturwissenschaftlichen Erkennen für sich und einer diesem entsprechenden Philosophie huldigten, die Vertreter dieser Richtung. Sowohl Cartesius als die Occasionalisten, sowohl Spinoza als Leibnitz hielten den Zusammenhang mit dem religiösen Erkennen fest, aber nicht mit der hergebrachten Dogmatik; vielmehr versuchten sie auf ihre Weise das religiöse Erkennen zu begründen. Diese Entwickelung näherte sich wieder mehr der griechischen Speculation, indem sie den Kern der theologischen Erkenntniss festzuhalten suchte, ein Bestreben, das in unserem Jahrhundert durch die Schelling-Hegelsche Speculation fortgesetzt wurde, welche bemüht war, den Inhalt der religiösen Wahrheit zu einer widerspruchslosen Erkenntniss zu erheben. Schelling kam sogar wieder auf die Idee einer philosophischen Religion zurück. Hier ist überall derselbe Gedanke, dass der Inhalt der religiösen Erkenntniss durch fortgesetztes methodisches Erkennen von den ihm anfangs anhaftenden Widersprüchen befreit, als Wahrheit sich erweise. Man sucht das Problem zu lösen, indem man die Form des religiösen Erkennens von dem Inhalt desselben unterscheidet und letzteren durch die rechte Methode in widerspruchsloser Form herauszustellen hofft.

Allein die Widersprüche, welche auch so thatsächlich übrig bleiben, besonders aber die immer mehr in den Vordergrund tretende, vorwiegend naturwissenschaftliche Einzelforschung und ihre Beherrschung der Philosophie, sowie der Widerstand der positiven Theologie wurden auch dieser Richtung verderblich. Theils von naturphilosophischer Seite und einer ihr entsprechenden Weltanschauung, theils von theologischer Seite, wo man

solche Meinungen nur allzuvorschnell sich aneignete, wurde geltend gemacht, dass das Welterkennen der Philosophie und die Erkenntniss der Religion toto coelo verschieden seien. Man behauptete auf der Seite der naturwissenschaftlichen Philosophie, von Metaphysik nichts erkennen zu können, wollte statt dessen, um nicht die Einheit zu verlieren, den Versuch machen, Alles als psychologische Erscheinungen aufzufassen, verlor aber natürlich auch diese Einheit, da die Seele ebenso zusammengesetzt sein sollte, wie Alles übrige, und so zersplitterte sich die Welt in eine Vielheit von Atomen — und ihre Einheit bleibt ein Räthsel, Dass das der Tod alles philosophischen Denkens werden muss, scheint man allmälich mit Schüchternheit wahrzunehmen. Von Seiten der Theologen aber ergriff man schleunigst diese Position, um vermeintlich der Theologie eine sichere Stelle zu bereiten, ohne zu merken, dass man sich damit den Boden unter den Füssen entzog. Denn wenn die Theologie im Interesse der Religion alle möglichen Dinge von Gott und der Welt aussagt, und zugleich zugiebt, das Alles aber könne nicht erkannt werden, es sei nur Aussage eines subjectiven Werthurtheils oder einer unbegreiflichen praktischen Erfahrung — so wäre es einfacher und consequenter, wenn sie als Wissenschaft zu existiren aufhörte, da sie ja ihre Aussagen selbst desavouirt. Mit blossen Vorstellungen kann keine des Namens werthe Wissenschaft operiren, zumal wenn sie selbst zugiebt, ihr Gegenstand seien lediglich Vorstellungen, deren Wahrheit sich nicht erweisen lasse. Es bliebe dann nur die Aufgabe, diese Vorstellungen in ihrem Werden psychologisch zu beschreiben, d. h. eine Psychologie der Religion, übrig, die aber kein Mensch als Theologie ansehen wird.

Indess auch der früher herrschende Gedanke, aus der empirischen Religion eine philosophische Religion werden zu lassen, hat seine Bedenken. Denn um nur bei dem Thatsächlichen zu bleiben, die Religion erkennt in der Regel diese philosophische Religion nicht für voll an und es ist keinem dieser Versuche gelungen, thatsächlich Umwälzungen religiöser Art herbeizuführen, sondern höchstens sie vorzubereiten.

Wenn wir nun aber keinen der angedeuteten Wege betreten können, weder den, die Erkenntniss der Religion einfach für Illu-

sion zu erklären; noch den, eine solche Unterscheidung zwischen dem religiösen Erkennen und der philosophischen Erkenntniss durchzuführen, dass letztere den Kern von der Schale trennend, allein die wahre Erkenntniss habe und die Religion ersetzen könne; noch den, der Religion das Interesse an dem Erkennen, der Philosophie aber die Fähigkeit des Erkennens des Unbedingten schlechthin abzusprechen; noch endlich den scholastischen dem religiösen Erkennen in seiner dogmatischen Form das philosophische Erkennen dienstbar zu machen, was bleibt dann übrig?

Wir werden zugestehen müssen: wenn der Fromme in seiner Erkenntniss Wahrheit zu besitzen meint, so ist dieser Glaube nicht völlig unberechtigt. Die Gottheit erfüllt sein bewusstes Sein; er weiss sich von ihr ergriffen. Er hat wirklich in seiner hierauf gebauten Erkenntniss ein Wissen von der Gottheit, von ihrer absoluten Existenz, geradeso wie der, welcher Empfindungen hat, damit auch ein Bewusstsein von einem Objecte hat, das die Erkenntniss ihm bestätigen muss. Aber die Art, wie er in concreto Gott und göttliche Dinge sich vorstellt, braucht darum noch keineswegs richtig zu sein. Gerade so, wie die unmittelbare sittliche Einsicht in concreto irren kann, aber darin nicht irrt, dass es ein unbedingtes sittliches Soll gebe, so kann auch hier die concrete Ausbildung der Einsicht falsch sein; aber dass ein Gott sei, das ist nicht falsch. Damit aber die Einsicht auch in concreto klarer, widerspruchsloser werde, dazu dient die methodische Begriffsbildung, welche die religiösen Begriffe reinigt und so erst eine bessere Erkenntniss ermöglicht. Wie die concreten sittlichen Begriffe durch den Erkenntnissprocess geklärt werden, und damit auch die Erkenntniss des sittlichen Ideales gefördert wird, so gilt auch von den religiösen Begriffen, dass sie je mehr und mehr durch den Erkenntnissprocess geklärt werden. Aber auch hier ist es so, dass nicht die fortgeschrittene Erkenntniss an die Stelle der Erfahrung sich setzen kann: vielmehr wird zwar auch hier die geklärte Erkenntniss auf die Klärung der Erfahrung zurückwirken. Aber das Ergriffensein des Selbst von der Gottheit in der Religion lässt sich durch eine einseitig theoretische Operation nicht ersetzen.

Diese allgemeine Andeutung bedarf indess einer näheren Erläuterung. Was hier die Lösung der Frage erschwert, ist dies, dass ganz bestimmte positive Religionsgemeinschaften mit einem ausgebildeten religiösen Begriffsapparat vorhanden sind, welche ein relativ abgeschlossenes Ganze für sich bilden mit dem Anspruch die Wahrheit zu besitzen. Wenn nun dieser Begriffsapparat ein unvollkommener ist, so ist eine doppelte Möglichkeit; entweder ist die Unvollkommenheit darin begründet, dass der Inhalt der religiösen Erfahrung in dieser Gemeinschaft nicht mit der nöthigen begrifflichen Schärfe dargelegt ist. Dann wird allerdings nur nöthig sein, dass die Begriffe weiter geklärt werden, und es wird dann die geklärte Erkenntniss eine geklärte Erfahrung ermöglichen, ohne dass man über das Centrale des Erfahrungsinhalts dieser Religion hinausgehen müsste; denn dann wird nur der Erfahrungsgehalt durch die fortgesetzte Erkenntniss klarer bestimmt. Oder der Erfahrungsinhalt einer positiven Religion ist selbst einseitig und unvollkommen. Dann wird der Versuch, denselben zur Erkenntiss zu bringen, schliesslich diese innere Unvollkommenheit offenbaren, und diese Religion wird an ihren inneren Widersprüchen zu Grunde gehen, wenn es auch eine Zeit lang noch angehen mag, durch Autorität die ererbte Religionsform zu erhalten und den „Glauben“ auf die Skepsis gründen. Nicht als ob sie nichts Wahres enthielte; aber was sie enthält, genügt nicht, sondern ist einseitig und führt desshalb in Widersprüche, und zwar um so mehr, als es für genügend erklärt wird. Aber dieser Auflösungsprocess ist dann doch nur die Vorbereitung für die Erscheinung einer höheren Religionsform. Auf diese Weise lässt sich der Process der Religionen so fassen, dass die niederen Stufen derselben durch den Versuch ihren Inhalt sich als Wahrheit zu vergegenwärtigen erschüttert werden und höheren Stufen Platz machen, bis die höchste Religion erreicht ist, welche es erträgt, dass der Versuch gemacht werde, ihren Inhalt begrifflich zu klären; es ist auch in dieser wohl möglich, dass die Versuche, denselben darzustellen zunächst unvollkommen sind und einem vollkommener gebildeten Begriffsapparat Platz machen, aber nicht dass diese

Religion selbst ihrem centralen Erfahrungsinhalt nach an den Widersprüchen des dogmatischen Systems zu Grunde gehe.

Allein der Unterschied, den ich eben gemacht habe, zwischen der religiösen Erfahrung und dem ausgebildeten Begriffsapparat scheint von einer Seite gefährdet. Denn nach dem oben Bemerkten ist die concrete Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins durch den jeweiligen Zustand des Welt- und Selbstbewusstseins bedingt. Wenn nun die religiöse Erfahrung selbst von der jeweiligen Entwickelung der Vernunft abhängt, so scheint jede Religion in ihrer concreten Bestimmtheit Vernunftreligion zu sein, d. h. bestimmt durch den jeweiligen Zustand der Vernunftentwickelung. Dann aber ist kein Grund auf die religiöse Erfahrung das Gewicht zu legen. Oder: die eigenthümliche Schwierigkeit der religiösen Begriffsbildung liegt darin, dass einerseits der Inhalt religiöser Erkenntniss auf unmittelbare göttliche That zurückgeführt und als göttlich gegeben aufgefasst wird, und dass doch andererseits der concrete Inhalt durch die jeweilige Vernunftentwickelung bedingt ist und dieser Inhalt nur mit dem absoluten Abhängigkeitsbewusstsein verbunden und als von Gott gegeben betrachtet wird. Man könnte hienach sagen: wenn der concrete Inhalt der religiösen Erkenntniss ein Gebilde der Vernunft ist, wozu der Umweg, erst auf eine unmittelbare Erfahrung zurückzugehen und aus ihr eine Erkenntniss entstehen lassen, die man schon vorher hat? Vielmehr müsste man hienach die Gottes- und Welterkenntniss, wie sie in den Religionen hervortritt, einfach als Vernunftproducte ansehen. Oder man müsste leugnen, dass die Vernunft derartige Einsicht hätte und sie auf die religiöse Erfahrung zurückführen, wobei dann freilich wieder schwer zu begreifen wäre, wie wir mit unserer Vernunft diesen Inhalt sollten nachher begrifflich fassen können oder wie wir ohne unser Denken doch religiös denken, d. h. religiöse Begriffe sollten bilden können. Besonders „positiv" sein wollende Theologen haben sich in der That dazu entschlossen, jede natürliche Gotteserkenntniss zu leugnen und die Gotteserkenntniss schlechtweg auf Offenbarung zurückzuführen.*) Allein um mit

*) Mit Recht sagt Teichmüller, Religionsphilosophie S. 88. „Wer nicht wie die Positivisten und die Anhänger Ritschls seinen Gott für eine subjective

dem Letzteren zu beginnen: wie sollte von Offenbarung die Rede sein, wenn nichts von Gott gewusst wird? Wie soll von einer bestimmten Offenbarung die Rede sein, wenn nicht Empfänglichkeit für dieselbe vorausgesetzt wird? Wie soll Einer von Gottes Liebe wissen, wenn er keine Ahnung davon hat, was Liebe ist? Es müssen also concrete Bestimmtheiten in dem Bewusstsein vorhanden sein. Sonst können sie nicht auf Gott zurückgeführt werden. Es ist nicht einzusehen, wie eine Offenbarung schlechthin neue concrete Bestimmtheiten bringen soll, die nicht vorher in dem menschlichen Bewusstsein irgendwie enthalten sind. Denn sonst wären sie gänzlich unverständlich. Nach dem früheren ist der Mensch so von der Gottheit abhängig, dass seine Freiheit nicht ausgeschlossen ist, sondern bestätigt. Erst wenn der Mensch eigene Vernunft hat und diese bethätigen kann, kann er auch inne werden, dass der Inhalt seiner Vernunft vernünftig sei, und kann ihn verstehen. Ohne einen solchen Maasstab in seiner Vernunft müsste er sich jeder Meinung gleich zu unterwerfen bereit sein, könnte aber dann überhaupt keine religiöse Erkenntniss gewinnen. Nun ist freilich in dem absoluten Abhängigkeitsbewusstsein auch dies enthalten, dass die Vernunft selbst Gabe der Gottheit sei. Falls man sie aber nicht zerstören will, kann das nur so genommen werden, dass sie dem Menschen als Anlage gegeben ist, welche durch eigene Thätigkeit sich entwickeln muss, ohne dass sie aufhört zum Zweck ihrer Bethätigung von der Gottheit erhalten zu werden. Jedenfalls also muss man anerkennen, dass die Vernunft sich ausbilden könne und dass es von ihrer Entwickelung abhängt, wie die Gotteserfahrung concret bestimmt werden könne. Denn sonst würde jede religiöse Erkenntniss eine Unmöglichkeit sein.

durch zufällige historische Umstände in Umlauf gesetzte und vom blossen Gefühl und Glauben der Hörenden abhängige Vorstellung hält, sondern von Gottes Existenz und seinem wahren Wesen überzeugt ist, der . . . darf sicher sein, dass auch der Philosoph durch die Thatsachen des Geistes und der Natur gezwungen sein wird, den wirklichen und nicht bloss mit einer Illusion und historischen Infection als leeren Glaubensartikel überlieferten Gott überall zu bemerken." — „Wer desshalb die weltliche Wissenschaft von der Theologie ausschliessen will und seinen Gott nur für ein Geheimniss des Glaubens hält, der ist kein ächter Gläubiger, dem der Gott vielmehr so gewiss und offenbar wie die Sonne ist."

Folgt nun hieraus die Unmöglichkeit einer concreten religiösen Erfahrung? Keineswegs. Ich habe vielmehr im ethischen und ästhetischen Gebiete schon darauf hingewiesen, wie die erste Form, in welcher sich jene Vernunftideale geltend machen, die der intellectuellen Anschauung sei und dass diese Form durch die fortschreitende Erkenntniss nicht beseitigt werde. Es ist nun sehr wohl möglich, dass Jemand die fundamentalen Erkenntnisse, die ihm aufgehen, so wie sie sein concretes Bewusstsein erfüllen, mit dem absoluten Abhängigkeitsbewusstsein in Verbindung setzt. Nur geschieht das in der religiösen Erfahrung nicht in discursiver Form, sondern in der unmittelbaren Form intellectueller Anschauung. Mit dieser Verbindung ist nun aber doch etwas Neues gegeben, es sind die bisherigen Grundanschauungen auf die Gottheit bezogen. In dieser Erfahrung bekommen sie an dem göttlichen Charakter Antheil. Z. B. das ethische Ideal wird nun als göttlich gegeben aufgefasst; und wenn auch das Sittliche an sich unbedingten Charakter hatte, so wird doch durch die Beziehung auf die Gottheit, von der Alles abhängt, ganz anders die Möglichkeit der Erfüllung des Ideales garantirt, als durch die blosse Vorstellung der unbedingten Forderung. Dieser Erfahrungsinhalt wird nun wieder Gegenstand der religiösen Erkenntniss. Hier ist nun freilich eine doppelte Möglichkeit: dieser Erfahrungsgehalt wird in unserem Falle z. B. als Gebot der Gottheit gefasst und eben damit gewinnt nur zu leicht auch das unvollkommene Concrete absolute Autorität, wofür die Religionsgeschichte Beispiele genug aufweist. Damit ist aber dem Fortschritt die Thür verschlossen. Andererseits ist in der Verbindung mit dem Absoluten auch der Antrieb enthalten, die Erkenntniss so zu läutern, dass ihr Inhalt nicht dem Absoluten widerstreite. Und es liesse sich an mehr als einem Beispiele zeigen, dass am Ende doch diese letztere Richtung die Oberhand gewinnt und dass der Versuch, das Unvollkommene für absolut zu erklären, schliesslich in der weiteren Entwickelung doch an dem inneren Widerspruch scheitert. Es bleibt auch hier dabei, dass die religiösen Begriffe nur solange ihre Kraft behaupten, als ihr Inhalt nicht als Illusion erkannt ist. Kommt man zu der Einsicht, dass die Gottheit an Thieropfern kein

Gefallen hat, weil man ihr ethisches Wesen erkennt, das hiergegen gleichgültig ist, so werden die Thieropfer fallen. Mindestens muss die Wahrheit der religiösen Erkenntniss bona fide vorausgesetzt werden; sonst verliert der religiöse Inhalt seine Kraft. Also auch hier bewährt es sich: Was für wahr gehalten wird, kann auch in den Dienst der Praxis gestellt werden. Aber niemals kann etwas, dessen Unwahrheit man einsieht, auf die Dauer im praktischen Interesse festgehalten werden. Das Maass des Wissens ist nicht das Maass der Frömmigkeit. Aber das praktische Verhältniss zu der Gottheit ist erschüttert, wenn diese selbst als Illusion aufgefasst wird. Aus dem Gesagten erhellt, dass die religiöse Erkenntniss doch einen eigenthümlichen Inhalt hat, indem Alles, was in ihr vorkommt, mit der Gottheit in Beziehung gesetzt und dadurch eigenthümlich beleuchtet ist; und zwar ist diese Beziehung auf die Gottheit nicht eine bloss theoretische; sondern das Princip aller religiösen Erkenntniss ist, dass all ihr Inhalt als von Gott stammend erfahren wird, da er der absoluten Abhängigkeit unterstellt wird.

Fassen wir zusammen, so ergiebt sich dies: die concrete Art der religiösen Erfahrung ist von der jeweiligen Entwickelung der Vernunft abhängig, deren in dem unmittelbaren Bewusstsein haftende Resultate jedesmal mit dem absoluten Abhängigkeitsbewusstsein in Verbindung gesetzt werden, woraus sich dann eine religiöse Erkenntniss entwickelt, deren Specifisches eben darin besteht, dass ihr Inhalt dem Abhängigkeitsbewusstsein untergeordnet als Gottgegeben aufgefasst wird. Ist nun der Standpunkt einer Religion noch unvollkommen, so ist diese Erfahrung und die daran anschliessende Erkenntniss nur halb wahr und führt schliesslich in ihrer Entwicklung zu Widersprüchen, welche eine andere Auffassung des concreten Inhalts der Religion nothwendig macht. Der Widerspruch gipfelt darin, dass die absolute Abhängigkeit und die damit verbundene Vorstellung von der Absolutheit Gottes sich mit der concreten Bestimmtheit sei es der Vorstellung von Gott oder von der Beziehung der Welt zu Gott noch nicht verträgt.

Wollte man hieraus schliessen, die Vorstellung, dass die concrete Erkenntniss Gottgegeben sei, sei eine Illusion, weil sie

vielmehr aus der Vernunftentwickelung stamme, so würde das insofern verkehrt sein, als die Vernunft selbst und die Möglichkeit ihrer Entwickelung auf Gott zurückgeführt werden muss, wenn die absolute Abhängigkeit Wahrheit haben soll, ferner insofern als die Grunderfahrung einer Religion allerdings immer auch concrete Wahrheit enthält, ja als es durchaus in der Natur der Sache liegt, dass die höchsten Ideale, deren eine Bewusstseinsstufe fähig ist, auf Gott bezogen werden, von dem sie in der That auch, als der Vernunft immanente Anlage, soweit sie Wahrheit enthalten, stammen; — insofern aber ist es richtig, als die noch unvollkommene Entwickelungsstufe einer bestimmten Religion oder die unvollkommene erkenntnissmässige Ausbildung ihres Inhaltes fälschlich, insoweit sie unvollkommen ist, auf Gott direct zurückgeführt wird, ganz ähnlich wie im sittlichen Gebiete oft fälschlich einzelne vermeintliche Pflichten als Ausfluss des sittlichen Ideales betrachtet werden, woraus auch kein Mensch schliesst, dass gar keine concreten Pflichten dem sittlichen Ideal entsprechen.

Das Angedeutete will ich an der Entwickelung eines Theils der religiösen Erkenntniss, der Gotteserkenntniss verdeutlichen, welche doch in aller religiösen Erkenntniss den Mittelpunkt ausmacht, da in ihr Alles auf Gott bezogen ist. Ich habe oben gezeigt, wie die Gottheit als die Quelle der Ideale angeschaut wird. Hieraus ergiebt sich, dass die Erkenntniss der Gottheit eine um so vollkommenere werden kann, als die Ideale weiter ausgebildet werden. So lange nur das Ideal der Kriegsstärke auf die Gottheit bezogen wird, kann ein Widerstreit zwischen dieser endlichen Vorstellung von Gott und der göttlichen Unbedingtheit auf die Dauer nicht ausbleiben. Hierin dämmert auch höchstens die Erkenntniss auf, dass Gott allmächtig sei. Anders ist es schon, wenn das Ideal der Ordnung auf Gott übertragen, Gott als die Quelle der Ordnung in der Welt erfasst wird, oder wenn diese Ordnung sittlich bestimmt und Gott als die Quelle und der Hüter der sittlichen Ordnung erfasst wird. Darin ist immer schon ein Stück Wahrheit erkannt.

Freilich bleibt die religiöse Erkenntniss nicht dabei stehen, dass sie Gott als die Quelle dieser Ideale betrachtet, sondern

es werden ihm selbst entsprechende Eigenschaften zugeschrieben. Und da entsteht die Frage, woher kommt das Recht, diese der Welt entnommenen Ideale auf Gott zu übertragen? Es scheint sich höchstens erkennen zu lassen, dass Gott die Quelle, z. B. für eine Wohlordnung der Welt sein könne, keineswegs aber, dass er selbst wohlgeordnet sei. Es würde sich also die concrete Bestimmtheit der Gotteserkenntniss durch fortgesetztes Erkennen eher auflösen, weil in dem Maasse als die Gotteserkenntniss fortschreitet, der innere Widerspruch zwischen der Absolutheit und den der Welt entnommenen auf Gott übertragenen concreten Idealen sich immer mehr offenbarte.

Allein wenn diese Ideale für sich genommen noch keine Vollkommenheit in sich haben, und sich nicht widerspruchslos mit der Absolutheit Gottes verbinden lassen, so ist ihnen allen doch wieder — oder vielmehr der Vernunft, die sie bildet — ein Zug immanent zur Einheit unter einander; alle diese Ideale sind für sich noch unvollkommen und mit der Idee der Absolutheit noch nicht in Harmonie. Denn wenn die Gottheit nur als die Quelle der Harmonie erfasst wird, so erhebt sich Widerspruch, weil die Harmonie dem absoluten Ideal nicht genügt — ebenso wenn sie nur als Weisheit gefasst würde u. s. w. Eben daher weisen auch Religionen mit solch einseitigem Gottesbegriff über sich hinaus. Hingegen ist die Vernunft so angelegt, dass sie ihre verschiedenen Ideale in eine Einheit zusammenfasst, in dem Ideal schlechthin, welches alle Vollkommenheiten in widerspruchsloser Weise in sich vereinigt, einem Ideal, das wir bilden müssen, als Voraussetzung für unser Erkennen und Handeln, ohne das weder Erkennen noch Handeln möglich wäre, ein Ideal, das eben nicht mit dem Weltideal zusammenfallen kann, weil es die letzte Voraussetzung für die Realisirung des Weltideales ist. Kant hat dasselbe als All der Realität bezeichnet. Es ist aber nicht All der Realität in dem Sinn, dass es selbst alle empirische Realität sein müsste — denn dann wäre es eben kein Ideal — sondern in dem Sinn, dass in ihm alle Realität zusammengefasst ist zur Einheit und dass es, — wie man auch nach Kant sagen kann, wenn man die theoretische und praktische Vernunft zusammennimmt — gleichmässig die Voraussetzung für die Durchführung

des Ideales des Erkennens wie des Ideales des Sittlichen ist. Dieses unbedingte Ideal,*) das die Vernunft bilden muss, ist die Voraussetzung für die Weltideale, die sie bildet, in der diese erst zu einer widerspruchslosen Einheit verbunden sind. Wenn nun dieses Ideal erreicht ist und als Grundanschauung der Vernunft mit dem absoluten Abhängigkeitsbewusstsein sich verbindet und die Gottheit als dieses uns erfüllende Wesen angeschaut wird, so kann die auf diesem religiösen Bewusstsein ruhende Erkenntniss widerspruchslos sich durchführen; denn es ist dann kein Grund vorhanden, die auf Grund hievon ausgebildete Erkenntniss als unwahr kritisch zu beanstanden. Denn wenn eine solche Erkenntniss die Gottheit als das absolut reale Ideal darstellt, so kann sie sich mit Recht auf den Inhalt der Erfahrung und intellectuellen Anschauung berufen; hier ist nicht die absolute Abhängigkeit so bestimmt, dass die Gottheit mit einem unhaltbaren Ideale zusammengenommen ist, in Folge davon die Erkenntniss halb wahr, halb falsch ist, wahr in Bezug auf die unbestimmte Idee des Absoluten, falsch oder einseitig in Bezug auf seine concrete Beschreibung, sondern hier verträgt sich die Absolutheit mit dem bestimmten Ideal.

Hier zeigt sich nun aber zugleich, dass ein solches Ideal mit der absoluten Abhängigkeit sich wie von selbst verbinden muss; denn sein Inhalt ist ja eben die Voraussetzung für jede mögliche Realisirung der Welteinheit durch Denken und Handeln; diese ist eben in dem Absoluten gegeben, von dem wir abhängen.

*) Man könnte hier den Beweis vermissen, dass dieses Ideal eine concrete Gestalt annehmen muss und nicht etwa in eine — nicht erkennbare — gegensatzlose Einheit der Gegensätze oder in ein „Unerkennbares" von Spencer ausmünde. Es wird davon noch im nächsten Abschnitt die Rede sein, hier nur soviel, dass ein Ideal, in dem alle Gegensätze untergingen, für die Welterkenntniss keine Bedeutung hätte, da es bei stricter Consequenz des Denkens auch die Weltideale als illusorisch erscheinen liesse; denn es müsste dann jede Hoffnung fehlen, das Ideal des Guten in der Welt zu realisiren, oder dem Ideal der Harmonie gemäss die Welt zu erkennen, da vielmehr das letze Ideal der Untergang alles Concreten in dem einfach Einen wäre, das übrigens auch gar nicht als die Voraussetzung der Welt sich begreifen lässt, da man nicht einsehen kann, wie aus einem aller Bestimmtheit abholden Einen eine Welt der Gegensätze stammen soll. Ein solches Ideal als Voraussetzung der Welt würde ihr als concreter den Boden entziehen.

Und so ist es schliesslich auch durchaus natürlich, dass dieses Ideal selbst als von der Gottheit gegeben betrachtet, auf sie zurückgeführt wird, da die Vernunft selbst in diesem Ideal über sich hinausweist, oder dass die Vernunft ihr höchstes Ideal, wie sich selbst der absoluten Abhängigkeit unterordnet. Die aus dieser höchsten Form religiöser Erfahrung hervorgehende Gotteserkenntniss wird nun frei von Widersprüchen sein können, wenn sie richtig gebildet wird. Sie wird mit der vernünftigen Gotteserkenntniss zusammenstimmen und doch ihr Charakteristisches darin haben, dass sie als religiöser Erfahrungsgehalt dargestellt wird, dass sie das volle Bewusstsein von dem Sein dieses Ideales hat, weil sie von dem Bewusstsein getragen ist, dass dieser Gott das Innere erfüllen wolle. Diese Erkenntniss wird immer ihre Beziehung auf die religiöse Erfahrung bewahren und die letztere niemals ersetzen. Die Erkenntniss der Vernunft dagegen wird sich immer in letzter Beziehung auf die Nothwendigkeit des Denkens verlassen müssen, während das Wissen aus religiöser Erfahrung immer auf diese als ihren Gewissheitsgrund zurückweist, aber sich zugleich muss gefallen lassen, dass ihr zur Erkenntniss ausgebildeter Inhalt den Kriterien aller Erkenntniss genugthue.*)

*) Will man das als rationalistisch bezeichnen, dass der Erfahrungsgehalt schliesslich auch der Vernunft genügen muss, so ist nur zweierlei zu erwägen: einmal dies, dass die Vernunft selbst in der Entwickelung begriffen ist, sodann dies, dass die höchste Vernunftidee von Gott auf Gott als ihren Urheber zurückweist, hier also in vollem Sinn sie als Gottgegeben kann angesehen werden, was gar nicht ausschliesst, dass nicht die Vernunft sie selbst bilden könne, da ihre Freiheit durch ihre Abhängigkeit nicht ausgeschlossen ist. Niemand, der die Religion nicht auf Skepsis und den Glauben nicht auf blinde Autorität stützen will, kann leugnen, dass es uns möglich sein muss, den Inhalt der religiösen Erfahrung als dem Vernunftideal entsprechend aufzuzeigen. Ein Ideal wird man wohl immer haben, nach dem man die Religion misst. Der Eudämonist wird die Glückseligkeit als Maasstab für den Werth der Religion betrachten, der einseitige Moralist ihre Leistungsfähigkeit zur Realisirung des sittlichen Ideales. Allein das sind fremde Maasstäbe. Hingegen ist die Religion vor Allem Gotteserfahrung; der ihr eigenthümliche Maasstab also ist die Vollkommenheit der Gotteserfahrung. Und hierin ist zweierlei enthalten; einmal die Vollkommenheit des Inhalts derselben. Diese ist aber eben gegeben, wenn nicht mit der Absolutheit der Gottheit unvereinbare Prädicate verbunden sind.

Wir sagten oben, dass mit der religiösen Erkenntniss ein Gefühl höherer Lust oder Unlust verbunden sei. Dieses Gefühl ist das Resultat eines Urtheils, welches in seiner unmittelbaren Form auf die Frömmigkeit bezogen dasselbe besagt, was das sittliche Gefühlsurtheil der Lust und Unlust über das sittliche Verhalten aussagt.* Wenn sich nun hierauf die Reflexion richtet, so ergiebt sich, dass die Frömmigkeit nach Aussage des unmittelbaren Bewusstseins eine stetige sein soll, dass sie eine innere Nothwendigkeit hat. Man hat zwar behauptet, dass Seligkeit der Zweck der Religion sei; allein wenn das der Fall wäre, wäre wie gezeigt, jenes Urtheil nicht vorhanden. Das concret bestimmte Gottesbewusstsein begnügt sich nicht damit ein mehr oder weniger intermittirendes zu sein, sondern es macht den Anspruch stets vorhanden zu sein. In Erkenntniss übersetzt heisst das: es giebt ein Ideal der Frömmigkeit, und je nachdem es realisirt wird, empfinden wir Lust oder Unlust. Dieses Ideal enthält, dass die Frömmigkeit eine stetige sein solle — nicht so, als ob sie alle übrigen geistigen Functionen absorbiren sollte, sondern nur so, dass sie in allem mittönen soll, was auf ein dauerndes und stetiges Gottesbewusstsein als Ideal hinweist. Wenn aber eine solche Forderung besteht, welche allem empirischen Verhalten gegenüber sich geltend macht, so ist in der Religion auch nach dieser Seite ein Hinausgehen über die Erfahrung und sie hat ein apriorisches Element. Es giebt ein Ideal der Frömmigkeit, welches — von der empirischen Beschaffenheit des Subjects unabhängig — sich

Der Inhalt der Gotteserfahrung ist durchaus nichts der Vernunft fremdes, die selbst mit Nothwendigkeit, wie gerade Kant gezeigt hat, die Gottesidee bildet. Der Inhalt der Gotteserfahrung ist zugleich Gegenstand der erkennenden Vernunft. Die Vollkommenheit der Gotteserfahrung enthält aber zweitens auch ein rein religiöses subjectives Postulat, dass sie stetig das Bewusstsein erfülle und davon ist noch im Texte die Rede. So sehr Class die individuelle und concrete Bestimmtheit der religiösen Ideale betont, so sehr erkennt doch auch er an, dass man nach allgemein vernünftigem Maasstab die gegebenen Ideale beurtheilen müsse. S. 185 f. Vgl. auch Zeller, über Ursprung und Wesen der Religion, a. a. O. II, S. 11 f. 85 f. 89 f. Er legt die Religion in die „Gefühlsweise“; seine Auseinandersetzung macht aber keineswegs den Eindruck, als ob er zwischen Religion und Wissenschaft einen bleibenden Dualismus bestehen lassen wollte, insbesondere zwischen dem Gottesbegriff der Religion und dem der Wissenschaft, so verschieden ihr beiderseitiger Ursprung ihm zu sein scheint.

geltend macht. Ebenso aber ist auch inhaltlich ein Ideal religiöser Erfahrung anzunehmen, indem das absolute Ideal, das die entwickelte Vernunft bilden kann, mit dem absoluten Abhängigkeitsbewusstsein verbunden wird. Auch hier ist ein apriorisches Element. Denn einmal ist in der concreten Welterfahrung das Absolute nicht gegeben, vielmehr greift das Abhängigkeitsbewusstsein über sie hinaus und ist in diesem Sinn apriorisch, vollends aber, sofern das absolute Ideal sich mit demselben verbinden soll. So haben wir also auch hier in mehrfacher Hinsicht im Wesen der Frömmigkeit ein apriorisches Element. Eben daher aber ist es durchaus natürlich, dass es ein Ideal der Frömmigkeit in formaler und materialer Hinsicht giebt, welches sich aus dem apriorischen Charakter desselben ergiebt. Die Frömmigkeit hat es mit dem Unbedingten schlechthin zu thun. Daher kann sie nicht von anderen Interessen sich verdrängen lassen; vielmehr können diese alle durch sie geweiht werden; eben daher kann sie aber auch nur mit der Erfahrung des unbedingten Vernunftideales als der Gottheit sich begnügen und nicht eher ruhen als bis sie dies erreicht hat. Dass sie apriorischen Charakter hat und dass es ein Ideal der Frömmigkeit giebt, gehört daher zusammen. Aber das eben ist das Charakteristische, dass dieses Ideal der Frömmigkeit keineswegs blosses Ideal ist, sondern dass das Ideal stets bald in grösserem, bald in geringerem Grade real zu werden beginnt, dass die Gotteserfahrung zugleich Gegenstand einer inneren Empirie ist, ja dass das Ideal der Frömmigkeit selbst die Forderung einer stetigen Gotteserfahrung enthält, also zu der Empirie hindrängt. So lässt sich also, zwar nicht jede empirische Gestalt der Religion, aber doch die Religion ihrem Wesen nach als ein Vernunftideal bezeichnen, das nach Erfüllung verlangt. Die Einsicht hat sich also auch darauf zu erstrecken, diese innere apriorische Nothwendigkeit der Religion darzuthun, zu zeigen, dass sie in dem vernünftigen Wesen des Menschen begründet sei, der ein Ideal der Religion in formaler und inhaltlicher Hinsicht sich bildet, wozu vollkommen stimmt, dass das Vernunftideal als absolutes über die Vernunft, als productive auf eine Erfahrung des Absoluten hinausweist, wie oben gezeigt wurde.

Die religiösen Begriffe haben ihr Eigenthümliches auch in der Beziehung auf ein Ideal und zwar auf ein Ideal der Frömmigkeit und ihres Inhalts. Auf Grund der mit der religiösen Erfahrung gegebenen intellectuellen Anschauung werden sie ausgebildet und wie alle Begriffe aus Phantasiebegriffen zu Reflexionsbegriffen, bis schliesslich durch die zusammenhängende Beziehung auf das absolute Ideal diese Erkenntniss vollendet wird. Nur muss man dabei im Auge behalten, dass sich im Gebiete der Religion dieser Process gleichsam ruckweise vollzieht, weil die Religion in Form von positiven Religionen mit einem bestimmten Erfahrungsgehalt auftritt, der einer bestimmten Entwickelungsstufe der Vernunft entspricht, erkenntnissmäsig explicirt wird, eben dadurch aber zugleich als noch ungenügend sich offenbart, so dass diese Religionen einander ablösen, bis die absolute Religion erreicht ist, deren Erfahrungsgehalt dem absoluten Ideal der Vernunft entspricht und dann in fortschreitendem Maasse begrifflich erfasst wird. Denn auch auf der höchsten Stufe der Religion wird der Inhalt dieser Erfahrung wieder zunächst bildlich erfasst, daran schliesst sich die Aufgabe, das Bild begrifflich zu erklären und durch einen theoretischen Process den Inhalt zu erläutern.*)

Anmerkung. Der Religionsphilosophie muss hienach eine Phänomenologie des religiösen Bewusstseins vorhergehen, deren Aufgabe wäre, das religiöse Phänomen psychologisch zu untersuchen, wobei sich ergeben wird, dass es über den Umkreis der Psychologie hinausweist. Sie hätte sodann die Bildung der religiösen Begriffe zu verfolgen; endlich hätte sie auch das religiöse Ideal zu fixiren und in seiner Nothwendigkeit darzuthun.

*) Z. B. Gott wird als Vater vorgestellt, eine Bezeichnung, die nicht vernunftwidrig, aber unbestimmt ist. Was durch das Bild ausgedrückt werden soll, hat die begriffliche Erkenntniss erst in begrifflicher Form darzuthun.

Vierte Abtheilung.

Capitel 11.

Die Ideale und die Kategorieen.

Wir sind in drei Gebieten auf Begriffe gekommen, welche sich von anderen dadurch unterscheiden, dass sie sich auf Ideale beziehen. Wir fanden in Bezug auf diese Ideale, einmal dies, dass sie sich zuerst in unmittelbarer Form intellectueller Anschauung geltend machen, und zwar in der concreten Gegebenheit wirklicher Verhältnisse. Ein den Inhalt evolvirendes Erkennen bildet dann ästhetische, ethische, religiöse Begriffe, in steigender Vollkommenheit, ohne dass desshalb die unmittelbare Form je aufgehoben würde. Vielmehr kehren wir in diesen Gebieten immer wieder zu der ersten Form zurück, und es macht sich doch immer wieder das sittliche, äthetische und religiöse Ideal in concreter Weise und in der Form unmittelbarer intellectueller Anschauung geltend. Das hängt damit zusammen, dass sie als Ideale nicht bloss der Vernunft zugehören wollen, sondern Anspruch erheben, dass ihnen die Wirklichkeit entspreche und dieselbe danach beurtheilen, ob dies der Fall sei oder nicht; nicht um abstracte, sondern um concrete Existenz ist es ihnen zu thun.

Die auf Grund dieser Ideale gebildeten Begriffe enthalten nicht eine Erkenntniss der Weltobjecte an sich, sondern nur eine Erkenntniss ihres Verhältnisses zum Ideal, z. B. wie beschaffen ein Object sein müsse, um schön zu sein, ein Werk oder eine Person, um gut zu sein, eine Person, um fromm zu sein. Zugleich sollte die Erkenntniss das Ideal selbst in seiner Nothwendigkeit begreifen, auch im Anschluss an die unmittelbaren Urtheile einer höheren Lust und Unlust, und damit das Recht desselben auf objective Gültigkeit in der Welt einsehen, wodurch das Recht der kritischen Function begreiflich wird, welche beurtheilt, ob und in wie weit die gegebene Wirklichkeit dem Ideal entspreche oder nicht.

Wir haben in den bisherigen Untersuchungen zwar die mit diesen Idealen zusammenhängenden Erkenntnisse analysirt. Aber wir haben die Ideale noch nicht genügend mit dem übrigen Erkennen in Verbindung gesetzt, sondern nur gezeigt dass dieselben und die ihnen zugehörigen Begriffe auch ein Erkennen enthalten und keineswegs blos subjective Träumereien seien. Dies gründet sich eben darauf, dass sie selbst das Bewusstsein einer apriorischen Nothwendigkeit erzeugen, ebenso aber die Tendenz haben in concreto zu gelten und zwar Bestimmtheiten der gegebenen Welt zu sein, und zwar nach der subjectiven und der objectiven Seite. Von dem Ideal der Harmonie und des Guten ist das klar, und zwar so, dass sowohl das Subject die Harmonie inne werden, als dass die Welt harmonisch sein soll, ebenso dass das Subject gut sein, die Welt aber Güter enthalten soll, von dem religiösen Ideal ist es nicht minder klar, sowohl nach der Seite des Subjects, als auch insofern, als die Welt durch die Beziehung zu dem göttlichen Ideal, das aber selbst als Realität erfahren ist, auch einen bestimmten Charakter gewinnt. Eben das ist allen drei Gebieten eigenthümlich, dass die Ideale auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen und dass sie doch concret bestimmt werden — oft auch fälschlich in der concreten Bestimmtheit auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen, immer aber desshalb, weil dem Concreten ein Allgemeingültiges immanent ist, wenn es auch fälschlich gerade in dieser concreten Form sich geltend machen will. Eben dies aber führt uns darauf dem Zusammenhang dieses Erkennens mit dem übrigen Erkennen nachzugehen. Denn wenn die Ideale auf die concrete Welt Beziehung haben, so fragt sich, wie sich die Betrachtung der concreten Welt unter dem Gesichtspunkt der Ideale zu der Erkenntniss der Welt verhalte, welche durch die Bildung der Begriffe auf Grund der concreten Wahrnehmung der Sinnenwelt entsteht, deren höchste leitende Einheit wir in den Kategorieen fanden. Zwar ist, formal angesehen, das beiden Betrachtungsweisen gemeinsam, dass wie die Kategorieen den Begriffen immanent waren, die Ideale den auf diesem Gebiete gewonnenen Begriffen immanent sind. Man könnte ebenso hier die unmittelbare intellectuelle Anschauung in Parallele setzen mit der

sinnlichen Wahrnehmung. Denn wie die Begriffsbildung an letztere sich anschloss, so schliesst auch die Begriffsbildung in diesen drei Gebieten an die intellectuelle Anschauung an.

Aber wie kommt die Vernunft dazu, über die Kategorieen und ihre concrete Anwendung hinaus Ideale zu bilden? Wenn wir dieser Frage nachgehen, werden wir auch das Verhältniss der drei Ideale, welche wir bis jetzt nur empirisch aufgenommen haben, zu einander und zu den Kategorieen genauer erkennen.

Wir sahen oben, dass die Erkenntniss mit Hülfe der Kategorieen nicht völlig zu ihrem Ziele zu kommen schien und zwar desshalb, weil sowohl für die Betrachtung der Welt unter dem Gesichtspunkte eines gesetzlichen Mechanismus, als unter dem Gesichtspunkte eines Systems von Gattungsbegriffen eine abschliessende Einheit der concreten Erkenntniss sich kaum erzielen liess, vollends aber der Zusammenschluss beider Betrachtungsweisen in concreto noch nicht nachgewiesen werden konnte. Der Grund davon ist der, dass die Fülle des empirischen Materials eine so reiche ist, dass sich ihre Zusammenfassung unter Einheiten schwer vollenden lässt, und zwar desshalb, weil je umfassender und allgemeiner die Einheiten sind, um so mehr empirisches Material ihnen unterzuordnen ist.

Das Erkennen der Welt mit Hülfe der Kategorieen, wie wir es bisher betrachtet hatten, kann noch nicht der Abschluss des Erkennens sein. Denn wir fassen wohl das Mannigfaltige zusammen; aber indem die Kategorieen nur diese Thätigkeit üben, ergiebt sich stets ein Fragment, weil wir beständig von den Kategorieen aus angesehen in der Richtung auf die Vielheit begriffen sind, immer in dem Mannigfaltigen stehen bleiben, auf das wir die Kategorieen anwenden. Wenn wir noch so sehr zu dem Allgemeinen uns erheben, können wir es doch nicht zu einem Abschluss bringen; denn die Fülle des empirischen Materials ist eine so reiche, dass sich ihre Zusammenfassung unter Einheiten schwer vollenden lässt. Denn je umfassender die Einheiten werden, um so mehr empirisches Material ist ihnen unterzuordnen. Und doch ist diese ganze Thätigkeit sinnlos, die lediglich im Vielen, das wir vergeblich versuchen zu einer umfassenden Einheit zusammenzufassen, stehen bleibt, wenn

sie nicht dazu beiträgt, uns einer allmählichen Erkenntniss der Welt als eines Ganzen anzunähern. Hieraus ergiebt sich die Nothwendigkeit für die Einheit der Synthesis von den Kategorieen zu den Idealen fortzuschreiten oder vielmehr — wie sich ergeben wird — mit Hülfe der Kategorieen Ideale zu bilden.

Dazu kommt aber ein Zweites. In dem Erkennen sind stets zwei Elemente enthalten, Anschauung und Begriff. Mit Hülfe der Begriffe und Kategorieen suchen wir nun zwar das Wesen des Anschauungsinhalts und den Zusammenhang der Anschauungsobjecte zu erkennen. Aber die Anschauung kann hiedurch nicht ersetzt werden. Dies nöthigt das Erkennen sich immer in der möglichsten Nähe des Einzelnen zu halten. Andererseits aber ist die Anschauung für sich völlig vereinzelt und bietet keine Erkenntniss, sondern nur, wenn wir die den Anschauungsinhalt bestimmenden Gesetze und die in ihm enthaltenen Wesensbestimmtheiten erkennen, können wir von Erkenntniss reden. Das aber führt auf das Allgemeine und entfernt von der Anschauung. Eine vollendete Erkenntniss wäre offenbar nur die, welche mit einem Blicke das gesammte Anschauungsgebiet so überschauen würde, dass wir zugleich die in ihm wirksamen allgemeinen Gesetze und Wesensbestimmtheiten mit überschauen würden und so die Welt als ein vollendetes Ganze mit Einem allumfassenden Blick übersähen. Das gelingt uns nun in keiner Weise, so lange wir es nur mit dem discursiven Erkennen mit Hülfe der Kategorieen zu thun haben, da diese entweder allgemein oder concret ist, aber nicht das Einzelne mit dem Allgemeinsten, der allumfassenden Einheit in directe Verbindung setzen kann. Wenn es nun auch nur für einen einzelnen Fall zunächst gelänge, diese Einheit zu schauen, so wäre damit eine Ergänzung gewonnen.

Zweierlei Mängel unseres Erkennens mit Hülfe der Kategorieen wären demnach zu ergänzen, einmal der, dass wir nicht im Stande sind, die Einheit der Welt auf discursivem Wege zu erkennen, sodann aber der, dass es uns nicht gelingt, das Einzelne der Anschauung mit der allumfassenden Einheit in Verbindung zu setzen. Beides soll durch die Ideale einigermaassen ergänzt werden. Denn soll der Erkenntnissprocess nicht ins Stocken

kommen, so müssen wir über das empirische Erkennen hinausgehen und diesem ein Ideal des Erkennens gegenüberstellen, das auch das leitende Motiv für unsere Erkenntnissarbeit umsomehr werden kann, je mehr wir zugleich in concreten Fällen die Realität des Ideals anschauen können.

Die Art der Vernunft bei Bildung dieser Ideale ist nun die, dass sie zwar über das in der empirischen Erkenntniss Gegebene hinaus geht, aber doch an dasselbe anknüpft, um ihr Idealbild zu schaffen. Zunächst bildet sie im Interesse des Erkennens das Ideal der Harmonie der Welt, ohne das ein Erkennen nicht möglich ist, jedoch so, dass die concreten Weltobjecte, die auch anderweitig können erkannt werden, zugleich unter diesen Aspect gestellt werden. Indem wir nun im Einzelnen an schönen Objecten die Harmonie der Welt inne werden, haben wir diese Objecte nicht discursiv erkannt, sondern nur als Beispiele der Weltharmonie angeschaut, sie nur zu der Idee der Welt als eines Ganzen in Beziehung gesetzt. So tritt das Ideal der mangelhaften discursiven Erkenntniss ergänzend zur Seite; in schönen Objecten wird die Weltharmonie angeschaut, und durch Reflexion als nothwendiges Ideal erkannt.

Allein schon das ästhetische Ideal bleibt in seiner concreten Veranschaulichung nicht bei der Welt stehen, setzt vielmehr ein anschauendes, ja künstlerisch producirendes Subject voraus. Und zweifellos steht der Welt das erkennende und schon insofern thätige, aber überhaupt active Subject gegenüber. So gewiss nun das Subject selbst zur Welt gehört, so gewiss kann auch das Ideal der Welt als eines Ganzen nur dann ein möglicher Gedanke sein, wenn das Subject mit der Welt zusammenstimmt und zwar nicht bloss als erkennendes. Vielmehr, so gut ein Ideal des Objects, der Welt gebildet wird, wird auch ein Ideal des Subjects gebildet; und so wenig die Harmonie der Welt ohne das Subject gedacht werden kann, welches ein Theil der Welt ist, so wenig kann das Ideal des Subjectes gedacht werden ohne seine Beziehung zur Welt, die ihm gegenübersteht. Das Ideal, das sich hier ergiebt, ist das ethische Ideal. Denn das ethische Ideal umfasst das Ideal des activen Subjects, das eben gesetzmässig handelnd Werke hervorbringt; und sofern die Harmonie der

Welt als einer Einheit durch die Thätigkeit des Subjects bedingt ist, kann man sagen, dass das ästhetische Ideal von dem ethischen abhängt. Auch unter dem Gesichtspunkt der theoretischen Erkenntniss kommt man auf das praktische Gebiet, sofern für die volle Erkenntniss die volle Weltharmonie vorauszusetzen ist, diese aber auch wieder abhängt von der Durchführung des ethischen Ideals. Das Ideal der Harmonie lässt sich gar nicht bilden, ohne dass wir mit in dasselbe eingeschlossen sind mit unserer Action, da wir nun einmal activ sind. Man müsste denn meinen, dass man die Idee der Welt abschliessen könne mit der Idee der Natur. Allein das liesse sich doch nur denken, wenn man das Subject mit zur Natur rechnete, und so wäre ein Ideal der Welt auch dann nicht durchführbar, ohne uns, wenn auch nur als naturmässig handelnde Wesen mit in dasselbe aufzunehmen. Will man für das theoretische Erkennen nur das Naturerkennen gelten lassen, so bleibt immer nur ein Fragment, doppelt dann, wenn man dem Geiste eine selbstständige Stellung zugleich geben will. Dann kann die Idee eines einheitlichen Welterkennens überhaupt nicht gebildet werden. So hat das ethische Ideal doch eminente Bedeutung für die Erkenntniss, sofern es gar nicht möglich ist, die Welt als einheitliches Ganze aufzufassen, wenn man nicht die Thätigkeit des Subjects hinzunimmt, welche erst die Welt aus einem Fragmente zu einem Ganzen macht, wie das beschriebene ethische Ideal zeigt, dessen Mittelpunkt der Wille, das Subject als actives ist. Und auch hier gilt, dass das Ideal in concreto angeschaut und theilweise realisirt wird. Dieses ethische Ideal aber setzt die Anlage für die Harmonie von Subject und Welt voraus. Denn ohne sie würde die ethische Action völlig unmöglich sein, wie andererseits auch für das Ideal einer einheitlichen Welt, für das Ideal der Harmonie (und dem entsprechend für eine einheitliche Erkenntniss) das ethische Ideal nothwendig, ja unentbehrlich ist, weil ohne dasselbe und ohne seine Realisirung die Welt nie ein einheitliches Ganze werden kann.

Allein beide Ideale, das ästhetische und das ethische bilden für die Vernunft noch nicht den Abschluss. Denn beide für sich sind einseitig und nicht voraussetzungslos. Das ästhetische

ist für die Anschauung, setzt aber die Vereinbarkeit der objectiven Welt und des Subjects voraus, das ethische ist zunächst für den Willen, aber setzt insofern die Anlage der Harmonie von Subject und Object voraus, als es sich über die subjective Sphäre hinaus ausdehnt. Nun ist es zwar richtig, dass im letzten Grunde das ästhetische und das ethische Ideal nicht auseinanderfallen, insofern das ästhetische Ideal die vollendete Weltharmonie, das ethische nicht minder die vollendete Einheit der Welt im Auge hat, nur mit dem Unterschied, dass bei dem ästhetischen Ideal das Anschauen der Harmonie im Vordergrund steht, bei dem ethischen die Vollendung der Harmonie durch das ethische Subject auf Grund der Anlage der Welt für diese Harmonie, so dass die ästhetische Anschauung der Harmonie nur mit der Realisirung des ethischen Ideales vollkommen sein kann, die ethische Vollendung aber auch für die Anschauung die Vollendung des Ideales der Harmonie hervorbringt. Aber beide Ideale sind für sich kein Abschluss, weder das Ideal der Welt, noch das des Subjects — oder: weder das Ideal von der Einheit der Welt mit dem Subject in der Anschauung, noch das von der Einheit des Subjects mit der Welt durch Handeln des Subjects. — Da vielmehr einerseits diese Ideale zwar Forderung der Vernunft sind im Interesse des Wissens — denn auch das ethische Ideal kann man unter diesen Gesichtspunkt stellen — andererseits gar nicht realisirt werden können, wenn nicht die Welt und das Subject für einander angelegt sind, so bedarf es der Zurückführung von Welt und Subject auf eine gemeinsame Quelle, welche die Möglichkeit ihrer Harmonie garantirt, ohne die weder das ästhetische noch das ethische Ideal sich durchführen lässt. Da ferner diese Ideale in der Welt noch nicht voll realisirt sind, aber doch unbedingt von der Einheit der Vernunft ihre volle Realität gefordert wird, so bildet die Vernunft ein Ideal, in welchem diese Ideale in urbildlicher Realität gegeben sind. Endlich aber liegt es in dem Wesen der Vernunft selbst, ein Ideal zu schaffen, welches über alle Bedingung hinausliegend Alles bedingt. Denn sie ruht nicht eher, als bis sie alle Realitäten in einer absoluten Einheit verbunden vorstellt, jedoch so, dass dabei alle Beschränkung wegfällt; d. h.

die Vernunft bildet das absolute Ideal Gottes, einmal als dessen, welcher die von dem Ideal der Welt und des Subjects geforderten Voraussetzungen erfüllt, die Einheit Beider zu ermöglichen, sodann als dessen, der gegenüber diesen noch nicht völlig realisirten Idealen die Realität des Inhalts der Ideale enthält, endlich als dessen, der überhaupt die unbedingte Fülle aller Realität enthält, so dass die Vernunft hier, wie gezeigt, mit dem Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit zusammenstimmt.

Auf diese Weise werden also durch die Vernunft Ideale gebildet, welche die mangelhafte Erkenntniss, soweit sie mit Hülfe der Kategorieen zu Stande kommt, ergänzen. Allein das Charakteristische dieser Idealbildung besteht darin, dass sie nicht abstracte Ideale bleiben. Vielmehr haben wir oben gesehen, dass sie zunächst in der unmittelbaren Anschauung für concrete Fälle zum Bewusstsein kommen, nicht sofort in vollkommener Form und dass erst eine selbstständige Ausbildung des Denkens dazu gehört, sie für sich zu fixiren, gerade so wie wir auch früher von den Kategorieen erkannt haben, dass sie weit früher angewendet als für sich fixirt werden. Nachdem diese Ideale für sich fixirt sind, vermögen wir ihre Nothwendigkeit und ihren Werth auch einzusehen, der sich anfangs nur in unmittelbarer Form eines höheren Lust- und Unlustgefühles kundthut.

Nach all diesem hat — erkenntnisstheoretisch betrachtet — die Bildung von Idealen den Werth, die Tendenz, welche unserem Erkennen von vorne herein zu Grunde liegt, eine zusammenfassende Einheit zu erreichen, zu befriedigen, und zwar nicht in abstracto, sondern so, dass die concreten Objecte zu diesen Idealen in unmittelbare Beziehung gesetzt werden.

Allein wenn wir, abgesehen von der Idealbildung, die Kategorieen als die aller Begriffsbildung zu Grunde liegenden apriorischen Elemente fanden, so fordert die Frage nach dem Verhältniss der Ideale zu den Kategorieen um so mehr noch eine eingehendere Betrachtung, als in dem unmittelbaren concreten Urtheil eine unmittelbare Anwendung der Ideale auf concrete Fälle gegeben ist, und sich mit diesen Idealen eine Reihe Begriffe verbinden, kurz, als die Ideale wie die Kategorieen concret angewendet werden.

Kant sucht bekanntlich zu zeigen, dass die Vernunft, indem sie theoretische Ideen schafft, und eine rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie erzeugen will, sich eben in Ermangelung jeder Anschauung lediglich der Kategorieen bediene, um synthetische Urtheile a priori zu fällen, welche wegen der mangelnden Anschauung unsere Erkenntniss um nichts erweitern. Ob er recht daran thut, da er eine apriorische praktische Erkenntniss nicht von der Hand weist, jede theoretische Erkenntniss a priori zu bestreiten, ob er nicht so den Menschen unnatürlich in zwei Hälften spaltet, darüber nachher in der Anmerkung noch ein Wort. Hier handelt es sich um das Verhältniss der Ideale zu den Kategorieen. Da scheint nun Kant in der That damit Recht zu haben, dass die Ideale, welche wir bilden, mit Hülfe der Kategorieen gebildet werden. Betrachten wir darauf hin das ästhetische, ethische, religiöse Ideal!

Wir haben gewisse Erkenntnisse des Mannigfaltigen, die wir zu Einheiten zu verbinden suchen. Das genügt uns nicht. Wir bilden auf die Veranlassung der Erfahrung einen Begriff, der über unsere Erfahrung hinaus geht, den Begriff Welt. In diesem Begriff soll alle mögliche Erfahrung zur Einheit zusammengefasst sein. Wir operiren in der Fortsetzung der Einheit der Synthesis mit den Kategorieen Einheit, Vielheit, Allheit, auch Möglichkeit und Wirklichkeit, indem wir die wirkliche und mögliche vielfache Erfahrung zu der Einheit eines allumfassenden Ganzen im Begriff Welt vereinigen und dabei in concreto einerseits die Vorstellung eines systematischen Ganzen von vielen Wesen, andererseits die der Wechselwirkung der Weltelemente nach einem allumfassenden Gesetz*) und endlich einer Vereinigung beider Betrachtungsweisen hinzubringen. Auf diese Weise entsteht die Idee einer Welt, deren Theile harmonisch zu einem Ganzen zusammengefügt sind, das Ideal der Weltharmonie, das wir natürlich niemals concret in discursiver Erkenntniss völlig durchführen können, das nur die Erkennbarkeit der Welt als einer Totalität garantiren soll, dessen Wahrheit

*) Vgl. S. 142, 146, 150. Diese dreifache Auffassungsweise entspricht den idealen und realen Kategorieen und ihrer Vereinigung.

wir in der ästhetischen Anschauung an concreten Objecten inne werden. So scheint also in der That hier ein Ideal mit Hülfe der Kategorieen gebildet, von dessen Existenz wir keine volle Totalanschauung haben. Hätten wir sie, so wäre unser Erkennen vollendet. Indess hat Kant doch nicht völlig recht, wenn er jede Anschauung desselben ableugnet, da wir vielmehr concrete Objecte auf das Ideal hin prüfen und in ihnen das Ideal realisirt finden. Was aber das Ideal selbst angeht, so muss allerdings an die Stelle der Anschauung hier die Ueberzeugung von der unbedingten Nothwendigkeit dieser Annahme treten, falls die Erkenntniss fortschreiten soll, NB., von der Annahme — nicht dass die Welt schon absolut harmonisch sei, aber auf Harmonie angelegt und theilweise schon harmonisch sei. D. h. das Ideal muss eben als Soll oder Ideal im Interesse des Erkennens aufrecht erhalten werden, als Soll, das Verwirklichung fordert und theils schon hat. Aber, weil uns die Totalanschauung der Welt dermalen fehlt, den Schluss zu ziehen, dieses Ideal sei lediglich subjectiv, ist nicht möglich, wenn nicht das Erkennen soll aufgegeben werden.

Was das zweite Ideal angeht, so hat Kant zwar die praktische Vernunft von der theoretischen unterschieden, jedoch hat er bekanntlich auch die Kategorieentafel angewendet in der Kritik der pracktischen Vernunft. Sein Ideal ist freilich ein abstractes rein apriorisches Gesetz. Wir haben oben gesehen, dass in Wahrheit, wie das unmittelbare Urtheil des Gewissens zeigt, dies Ideal nicht bloss als abstractes Gesetz aufzufassen ist. Dazu müssen wir Kant gegenüber auch das hervorheben, dass er Freiheit und praktische Vernunft in seinem Begriff der Autonomie vermischt hat, während das sittliche Ideal zunächst nur die Einsicht darein enthält, wie der Wille beschaffen sein soll und was durch den Willen soll realisirt werden, also nach dieser Seite Gegenstand des theoretischen Erkennens ist. Der Wille bringt nicht das Gesetz hervor; sonst wäre nicht praktische Vernunft, sondern er hat zu dem Vernunftgesetz, das Sache der Einsicht ist, eine bestimmte Stellung einzunehmen. Wenn wir nun aber das Ideal, wie es oben dargestellt wurde, in's Auge fassen, sofern es zunächst — nothwendiger — Gegen-

stand vernünftigen Erkennens ist, so werden wir auch hier auf die Kategorieen zurückgeführt. Zunächst steht das fest, dass eine andere Tendenz als die auf die vollkommene Einheit des Vielen auch hier der Vernunft nicht beiwohnt. Aber während bei dem ästhetischen Ideal die Anschauung der objectiven Welt, so ist bei dem ethischen Ideal das in der Welt thätige Subject, seine Activität im Verhältniss zur Welt, der Mittelpunkt. Hier befindet sich nun das Subject in mannigfachen Beziehungen zu seinen Kräften und zur Aussenwelt, die aber empirisch angesehen, noch nicht zu einer Einheit geordnet sind Und da geht die Vernunft ebenfalls über die Empirie hinaus und bildet das Ideal eines Willens, welcher alle diese Beziehungen harmonisirt, alle diese Gegensätze ausgleicht. Da aber das Subject sich nicht von der Welt isoliren lässt, so ergiebt sich auch hier ein Ideal davon, wie die Action des Subjects die Welt in ihren Gegensätzen harmonisiren soll. Der Wille wird also in dem Ideal als ein durchaus vernünftiger vorgestellt, welcher überall der Tendenz gemäss causal ist, die Einheit herzustellen, also nicht seiner eigenen Willkür zu folgen, sondern sich zum Organ für das Vernünftige zu machen. Dieses Ideal setzt demgemäss das Subject als eine vollendete Zweckursache, welche das Mannigfaltige zu einer harmonischen Einheit ordnet. Die centrale Kategorie ist also hier die der Zweckursache, an die sich natürlich auch das Ideal einer vernünftigen Art der Thätigkeit, d. h. Gesetzmässigkeit und vernünftiger Producte, d. h. der sittlichen Güter anschliesst. Dass nun in der concreten Ausbildung des Ideals nach diesen drei Seiten wieder die Kategorieen zur Geltung kommen, z. B. die Quantität — die Tugend Eine und mannigfaltig, Pflicht Eine und Viele, Gut Eines und doch mannigfaltig, das ist klar. Wenn aber auch hier die Grundkategorie, die der Zweckursache, über die Erfahrung hinaus angewendet wird, so werden wir doch auf der anderen Seite die Nothwendigkeit dieses Ideals, das unbedingte Forderung der Vernunft ist, anerkennen müssen. Und hierin ist um so mehr eine Erkenntniss enthalten, als uns ja auch hier in concreto die intellectuelle Anschauung zu Hülfe kommt, welche ein Urtheil darüber zugleich enthält, ob in con-

creto die Causalität des Willens eine dem Ideal entsprechende, vernünftige gewesen sei.

Nur darauf sei noch hingewiesen, dass, indem die beiden bezeichneten Ideale den Charakter der Nothwendigkeit an sich tragen im Gegensatz zur Wirklichkeit, sich eben hierin die unbedingte Gültigkeit der Vernunft selbst kund thut, welche auch das noch nicht wirklich Gewordene oder Erkannte als unbedingtes Ideal des Handelns oder Erkennens hinstellt. Diese Ideale unterstehen der Kategorie der Modalität in der Form der Nothwendigkeit; sie sind apriorischen Charakters, ohne desshalb der Empirie fern zu bleiben. Sie sind auch durchaus nicht leere Formen, wie aus dem früher Gesagten zur Genüge erhellt.

Ein Ideal der Welt (in das auch wir als Glieder der Welt mit aufgenommen sind) im Interesse des Erkennens bilden wir; ebenso ein Ideal des Subjects in seinem Verhältniss zu sich und der Welt, zwar im Interesse des Handelns des Subjects, aber auch wie gezeigt, im theoretischen Interesse. Diese beiden Ideale werden von uns natürlich gebildet, da wir einmal in den Gegensatz des Welt- und Selbstbewusstseins hineingestellt uns vorfinden, da wir uns der Welt gegenüberstellen und die Welt uns. Allein es wäre unserer Vernunft völlig zuwider, das ästhetisch-theoretische und das ethische Ideal auseinanderzureissen. Gehören doch auch wir zu der Welt und die Welt zu uns. Das Ideal der Einheit und der Harmonie der Welt und einer entsprechenden einheitlichen Welterkenntniss schliesst nothwendig in sich die Harmonie des Subjects mit der Welt, zu der es gehört; so weist das ästhetisch-theoretische Ideal auf das ethische hin. Ebenso aber setzt das ethische Ideal, da es ein Handeln auf die Welt enthält, die Welt als auf Einheit und Harmonie angelegt voraus; ohne diese Voraussetzung könnte es kein Ideal des Subjects in seinen Beziehungen zur Welt geben; und das vollendet realisirte sittliche Ideal wird zugleich auch erst die vollendet concrete Harmonie der Welt enthalten, welche sich der Anschauung darbietet. Denn es wäre in der That gar nicht möglich, ein Weltideal zu bilden, wenn man dasselbe nur im Naturgesetz finden und diesem das Sittengesetz gegenüberstellen wollte. Es ist nicht so, dass die theoretische Erkenntniss nur das Naturgesetz,

die sittliche nur das Sittengesetz umfasste, sondern das theoretisch-ästhetische Ideal umfasst als Vernunftideal die ganze Welt und ebenso auch wieder das ethische Ideal, jedes von anderen Gesichtspunkt aus. Indem das Ideal der Einheit der Welt als eines systematischen Ganzen von vielen Wesen und einer harmonischen Wechselwirkung aller Substanzen nach Einem Gesetz gebildet wird, kann dabei die Zweckursache des vernünftigen Willens nicht fehlen, und ebensowenig kann, indem diese letztere in ihrer Harmonie mit der Welt aufgefasst wird, dies fehlen, dass die Welt durch diese Zweckursache erst ein vollkommen harmonisches Ganzes werde.*)

Die beiden genannten Ideale ergänzen einander gegenseitig, aber zeigen auch dadurch ihre Unvollkommenheit. Die ästhetische Weltanschauung — kann man es anders mit Kant ausdrücken — kann sich nur durch Zuziehung des Ethischen vollenden, die ethische Betrachtungsweise muss sich aber ebenso auch auf die Anlage der Weltharmonie zurückbeziehen und setzt sie voraus. Beide Ideale kommen von verschiedenen Ausgangspunkten zu demselben Ziel, der Harmonie der Welt für die Anschauung und durch den Willen. So ist das Ideal der Harmonie zugleich ethisch und das ethische Ideal harmonisch.

Die genannten beiden Ideale der Harmonie der Welt und des ethischen Subjects, das diese Harmonie mit herstellen soll, sind aber doch jedes für sich ungenügend; die Vernunft muss die Harmonie der Welt fordern; aber zugleich hängt diese Harmonie von der Thätigkeit des Subjects ab. Die Vernunft muss die ethische Thätigkeit des Subjects fordern, aber sie muss für diesen Zweck die Anlage zur vollen Harmonie der Welt voraussetzen. Beide Ideale führen also noch nicht zu einer letzten Einheit, welche die Einheit der Synthesis der Vernunft doch fordert, sondern setzen sie vielmehr voraus und sind nur realisirbar, wenn eine solche letzte Einheit existirt, welche ihre Erfüllung garantirt. Und beide Ideale, das der Harmonie der Welt und das ethische Ideal sind noch Postulate, aber nur theilweise

*) Wie Naturgesetz und Sittengesetz zu einer Einheit zusammengehen oder Mechanismus und Zweck, davon muss im metaphysischen Theile genauer geredet werden.

realisirt. Das Subject und die Welt müssen für einander sein, das ist die Voraussetzung bei Beiden.

Aber auch abgesehen von diesen Idealen ist unsere Vernunft bestrebt, angesichts der Gegensätze in der Welt im Interesse der Einheit der Synthesis ein Ideal zu bilden, das eine unbedingte Einheit aller Realität enthält, oder, mit Kant zu reden, das Ideal des „Alls der Realität", nicht in dem Sinne, dass es selbst nur die Einheit der Welt darstellte; denn damit wäre es noch nicht die Einheit aller Realität, da, abgesehen von dem Werden und Vergehen in der Welt, die Welt eine Menge relativ selbstständiger Dinge aufweist, welche noch ein relatives Fürsichsein haben; eine wirkliche absolute Einheit des Alls der Realität kann nur überweltlich sein, und ist, wenn sie existirt, die einheitliche Quelle der Welt und als solche die Einheit und das Princip aller Realität. Dieses Ideal kann principiell nur durch die Kategorie, welche das Fürsichsein ausdrückt, d. h. die Kategorie der Substanz gebildet werden, welche mit der Idee der absoluten Einheit verbunden, als absolute Substanz das All der Realität enthält. Hiemit ist nicht gesagt, dass nicht auch andere Kategorieen noch zu der Präcisirung des absoluten Ideales hinzugezogen werden. Nur ist die Idee der absoluten Subtsanz das Fundament dieses absoluten Ideales. Man kann vermöge der bezeichneten Weltideale versuchen, das absolute Ideal näher zu bestimmen.

Gehen wir zunächst von dem Ideal der Harmonie der Welt aus, welches ein einheitliches Weltsystem und eine harmonische Wechselwirkung der Dinge enthält, so liegt hier die nähere Bestimmung vor, welche man als kosmologischen und teleologischen Gottesbeweis formulirt hat. Kant hat Recht, wenn er meint, aus der Beschaffenheit der Welt, wie sie sei, könne man den Schluss auf das Absolute nicht ohne Weiteres ziehen. Die Welt wird von uns noch nicht als ein Ganzes erkannt, das in schlechthinniger Wechselwirkung steht und so auf eine absolute Ursache den Rückschluss gestattet. Aber allerdings: wenn das Ideal der Welt als einer Einheit Geltung behalten soll, so muss man eine einheitliche Weltursache voraussetzen, welche für die allgemeine Wechselwirkung der Weltwesen der letzte Grund ist und der Welt die vernünftige Ordnung als immanente Anlage verleiht,

vermöge deren sie für uns erkennbar ist. Denn ein Eingerichtetsein der Welt für unser Erkenntnissvermögen ist die unerlässliche Voraussetzung für ihre Erkenntniss. So werden wir also nach der idealen und nach der realen Seite um des Weltideales der Harmonie und der einheitlichen Erkenntniss willen das absolute Ideal als die Realität bestimmen müssen, welche die Einheit und Zweckmässigkeit der Welt für unser Erkennen oder ihre Harmonie garantirt. So wird die absolute Substanz näher als die Quelle und Garantie der Harmonie der Welt bestimmt.

Das ethische Ideal fordert ebenfalls eine Harmonie vom Object mit dem Subject, welche nur hergestellt werden kann, wenn die Anlage dafür in der Welt vorhanden ist. Wir werden demgemäss das absolute Ideal, das All der Realität, die absolute Substanz so denken müssen, dass sie die Realisirung des ethischen Ideales ermöglicht, was eben der ethische Gottesbeweis leisten soll. Hiedurch wird das absolute Wesen so bestimmt, dass es Grund für die Vereinbarkeit des vernünftigen Willens oder der Zweckursache mit der objectiven Welt ist. — So wird das absolute Ideal als die absolute Substanz, welche zugleich absolute Vernunft ist, zu bestimmen sein, in welcher also das ideale und reale Element Eins ist. Denn darauf laufen die Forderungen hinaus, welche im Interesse der beiden Ideale gemacht werden; denn das vernünftige absolute Sein ist die Quelle für die Harmonie der Welt, ihre Vernünftigkeit und ihre Einheit mit dem vernünftigen ethischen Willen. Dieses absolute Ideal aber kann nicht als todte Substanz gedacht werden, sondern als absolute vernünftige actuale Substanz, was man auch als absolut vernünftigen Willen bezeichnen kann.

Also auch das absolute Ideal kommt mit Hülfe der Kategorieen zu Stande. Man muss aber im Auge behalten, dass nicht die empirische Welt, wie wir sie bis jetzt kennen, sondern nur das ästhetisch-theoretische und ethische Ideal eine nähere Bestimmung dieses Absoluten ermöglicht. Die Idee des Absoluten selbst als der Einheit des Alls der Realität ist eine in sich nothwendige Idee, welche die Vernunft als den Abschluss ihres Denkens nothwendig bildet, da sie erst in diesem Ideal die volle Einheit der Synthesis erreicht. Die Kategorieen sind hier zu einer Ein-

heit verbunden. Denn der Quantität nach strebt die Vernunft nach der absoluten Einheit, auf die Alles zurückgeht; die realen Kategorieen erreichen in ihr als der absoluten realen Substanz, die alles verursacht, ihren Gipfel; die idealen Kategorieen in ihr als absolut idealer Vernunft; der Modalität nach ist sie das unbedingt nothwendige Wesen. Wir haben von demselben keine sinnliche Anschauung; aber wie gezeigt, entspricht diesem Wesen durchaus das Bewusstsein absoluter Abhängigkeit, das die Anschauung ersetzt. Aber auch an sich kann man dieses Ideal nicht desshalb für unerkennbar halten, weil die Kategorieen über das Gebiet der Anschauung hinaus angewendet seien. Denn das Ideal ist nicht willkürlich gebildet. Es ist die Voraussetzung für alles Denken und Handeln. Nur unter seiner Voraussetzung kann das ästhetisch-theoretische und das ethische Ideal festgehalten werden, welche (auch das ethische) im Interesse der Erkenntniss unentbehrlich sind, wenn nicht die Erkenntniss sich in Skepsis auflösen soll.

Fassen wir das Verhältniss der Ideale zu den Kategorieen noch einmal zusammen, so ergab sich uns einerseits: die Anwendung der Kategorieen auf die empirische Begriffswelt genügt nicht, um eine einheitliche Weltansicht möglich zu machen. Daher bricht die Vernunft gleichsam den empirischen Faden ab und schafft Ideale, welche allein eine einheitliche Weltanschauung ermöglichen. Sie schafft diese aber mit Hülfe der Kategorieen. Hienach haben die Kategorieen eine doppelte Anwendung, einmal die gegebene Welt zu erkennen, sodann aber über diese gegebene Welt hinaus Ideale zu bilden. Kant hat gesehen, dass die Kategorieen zu beiden Zwecken dienen; er hat aber die letzte Function als eine lediglich regulative bezeichnet. Andere sind ihm darin gefolgt und haben diese Ideale als Hypothesen bezeichnet, welche in dem Maasse Berechtigung haben, als sie der Erklärung der gegebenen Wirklichkeit dienlich sind.*) Wieder Andere sind der Meinung, dass wir zwar nothwendig solche Ideale bilden, dass sie aber gar keinen Erkenntnisswerth haben, und dass sie den empirischen Wissenschaften schlechterdings nichts nützen, ihre Einmischung vielmehr nur verwirre.**) Allein

*) Z. B. v. Hartmann in Bezug auf seine Vorstellung vom Absoluten.

**) Was das Letztere angeht, so ist es vollkommen richtig, dass man die

all diesen Meinungen gegenüber wird die unbedingte Gültigkeit dieser Ideale, ihre Denknothwendigkeit nicht nur, sondern ihre Wahrheit zugegeben werden müssen. Sie sind gar nicht etwa abstract; sie sind concret überall wirksam; eben dies suchte ich oben zu zeigen, indem ich auf die Gefühle der höheren Lust und Unlust bei Gelegenheit ganz concreter Fälle hinwies. Sie sind überall vorhanden in der unmittelbaren Form, geradeso wie die Kategorieen; wenn sie aber für sich fixirt sind, dann können sie, ähnlich wie die Kategorieen, erst ihre volle Kraft geltend machen, zumal sie keineswegs aufhören die Maasstäbe für die Beurtheilung concreter Fälle zu sein. Eben daher kann man sie nicht als müssige Abstractionen bezeichnen, da vielmehr die Einheit der Synthesis mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher sie Begriffe bildet, ja die Wahrnehmungseinheiten zusammenfasst, auch diese Ideale bildet. Jn der That hat die Menschheit auch noch nie von diesen Idealen gelassen, deren Wahrheit durch ihre Nothwendigkeit garantirt wird, da ohne ihre Voraussetzung das Erkennen der Skepsis verfallen müsste.*)

Die Ideale haben für die Erkenntniss eine wesentliche Bedeutung, indem sie allein die Möglichkeit geben, die Welter-

letzten Prinzipien nicht in die Untersuchungen der Naturwissenschaften einmengen soll. Diese sind vielmehr ja eben die Voraussetzung für alles Erkennen; sowenig man die Kategorieen, welche man anwendet, in den empirischen Wissenschaften untersucht.

*) Man hat vielfach behauptet, dass diese Ideale keine solche Evidenz haben wie die Einsicht, dass zweimal zwei vier sei oder die Erkenntniss eines Thatbestandes. Allein gerade in Bezug auf diesen Punkt ist es von der grössesten Wichtigkeit, dass alle drei Ideale ebenso auf völlig unmittelbare Weise im Gefühle sich geltend machen, und so auch auf unmittelbare Evidenz rechnen können. Wie wir dessen Verstand bezweifeln oder dessen sinnliche Organisation in Frage stellen, der nicht die einfachen mathematischen Sätze anerkennt oder irgend einen einfachen sinnlichen Thatbestand, so haben wir ein Recht, dessen Vernunft zu bezweifeln,. der die Ideale nicht anerkennt, welche sich als Maasstäbe der Beurtheilung in concreto mit so unmittelbarer Gewalt geltend machen, dass er sich ihnen kaum entziehen kann. Ferner sind auch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse keineswegs immer absolut evident, trotz ihrer Exactheit und fordern oft einen gebildeten Verstand, abgesehen davon, dass die Grundbegriffe der Naturwissenschaften, Atom, Materie, Mechanismus sich nicht von selbst verstehen und philosophische Erwägungen nothwendig machen.

kenntniss in einer Gesammtbetrachtung abzuschliessen, welche die Harmonie der Welt, die universale Bedeutung des ethischen Geistes durch die absolute Substanz als vernünftige Weltursache garantirt sieht. Diese Gedanken gehen hervor aus einer Anwendung der Kategorieen über die Erfahrung hinaus, jedoch nicht ohne an die Erfahrung anzuknüpfen; sie umfassen die allgemeinsten Principien ohne eine entsprechende umfassende Anschauung, wenn auch in concreto für einzelne Fälle allen drei Ideen die intellectuelle Anschauung zur Seite steht. Diese Gedanken tragen daher speculativen Charakter.

Die vollendete Erkenntniss, welche mit Einer Intuition die gesammte Welt als Einheit umfasste, fehlt uns. Das Ideal des Erkennens würde, wie oben S. 180 f. gezeigt, mit der ästhetischen Anschauung der Welteinheit zusammenfallen. Allein das, was das Ideal enthält in Bezug auf die Welt, ihre harmonische Anlage, ihre Bestimmung für die Harmonie, die Möglichkeit sie einheitlich als ein Ganzes zu erkennen, muss als Bedingung für jeden Versuch zu erkennen festgehalten werden, damit wir dem Ziel uns immer annähern, das man nicht als unmöglich voraussetzen kann, ohne das Erkennen aufzugeben. Der vorläufige Ersatz für die absolute Anschauung liegt in der Nothwendigkeit des Denkens. Durch sie ist es möglich Ideale zu bilden, durch welche allein unsere Erkenntniss einen einheitlichen Abschluss gewinnen kann. Dabei muss aber der Grundsatz als gültig anerkannt werden, dass wenn wir etwas so *denken müssen*, es auch entsprechend beschaffen sei. Ohne die Anerkennung der Gültigkeit dieser Ideale ist die Metaphysik kaum durchführbar. Denn da letztere sich die Aufgabe stellt, das, was der Welt zu Grunde liegt, das Transsubjective zu erforschen, so kann sie nur dann bestehen, wenn man anerkennt, dass wir auch, da wo die Erfahrung fehlt, doch durch das Denken eine Erkenntniss gewinnen können. Nun fällt freilich die Metaphysik nicht mit der Anerkennung der realen Gültigkeit der genannten Ideale zusammen. Denn diese dringen auf den einheitlichen Abschluss der Weltanschauung; die Metaphysik will nur das, was der Erfahrungswelt als wahre Realität zu Grunde liegt, erfassen. Sie kann darum z. B. im Pluralismus von Realen

stehen zu bleiben versuchen. Aber das ist doch beiden gemeinsam, dass man der Nothwendigkeit des Denkens vertraut; und wenn die Einheit der Synthesis diese Ideale fordert, so werden sie doch allein es sein können, durch die sich die Metaphysik zu einer einheitlichen Weltbetrachtung abrundet. Das hat in gewissem Sinne wider Willen Kant selbst gezeigt, indem er die theoretischen Ideale, Welteinheit, Subject, Gott im praktischen Interesse postulirte und so wieder in ihre Rechte einsetzte. Es ist ein reiner Wortstreit, wenn man hier nicht Metaphysik finden will, wie auch Kant selbst von einer Metaphysik der Sitten spricht.

Anmerkung 1. Es dürfte sich verlohnen, an diesem Punkte, selbst auf die Gefahr hin, im Einzelnen schon Gesagtes zu wiederholen, die Kant'sche Dialektik der reinen Vernunft zu prüfen. Kant hat zuerst das Object der rationalen Psychologie in's Auge gefasst und zu zeigen gesucht, dass eine rationale Seelenlehre ein Paralogismus der Vernunft sei. Daneben aber hat er die praktische Vernunft als Ding an sich anerkannt, für ihr apriorisches Gesetz die Freiheit postulirt, ja das Gesetz selbst wieder als Product derselben aufgefasst. In der Kritik der Urtheilskraft hat er freilich diese Position selbst aufgegeben. Denn er sagt, wenn wir intellectuelle Anschauung hätten, würde der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft aufhören. Das kann nur desshalb der Fall sein, weil er den Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft nur als durch unser Erkenntnissvermögen bedingt ansieht, in welchem Anschauung und Denken auseinanderfallen. Kant hat jedenfalls in der Kritik der Urtheilskraft klarer gesehen als vorher, dass es nicht möglich ist, das Subject nach seiner theoretischen Function von dem Subject als Willen zu scheiden, als ob man sittlich sein könnte ohne zu erkennen oder erkennen könnte ohne Willen; wenn er die praktische Vernunft mit ihrem abstracten Gesetz nicht bezweifelt, so kann er auch nicht das denkende Subject in seiner Realität bezweifeln, da man das Denken nicht, wie er in der Dialectik anzunehmen scheint, von dem Wollen und Fühlen isoliren kann, wovon nachher noch die Rede genauer werden soll. Ist das praktische Ideal und die praktische Vernunft für ihn keine Illusion, und hält er dagegen doch die theoretische Idee einer Seele für unerkennbar, weil die Anschauung fehle, so reisst er beide auseinander, die zusammengehören, den Willen und das Denken, die beide Functionen des Einen Ich sind, welche immer beisammen sind. Es ist unrichtig, dass nicht die theoretische Function ganz ebenso ein reales Subjekt voraussetze, wie die praktische. Thatsächlich ist das Ich immer als Wille, Gefühl und Denken da; es ist also nicht bloss eine Erkenntniss, dass wir Willen haben, sondern auch, dass wir erkennende Wesen sind, welche auch als solche thätig sind, und wie unten noch zu zeigen ist, auch nicht ohne Werthgefühl erkennen. Wenn also das Subject richtig aufgefasst wird, so wird es immer zugleich als wollendes, d. h. ethisches

aufgefasst. Einen Paralogismus der Vernunft giebt es also nur für ein solches Denken, das erst eine theoretische Seele künstlich präparirt, um nachher zu beweisen, man könne von ihrer Existenz nichts wissen. Die Existenz einer nur denkenden Seele lässt sich allerdings kaum beweisen, weil eine solche nicht existirt.

Aehnlich erklärt er die Idee der Welt für keine Erweiterung unserer Erkenntniss; das ist insofern ganz richtig als die Einheit der Welt nicht voll erkannt wird auf discursivem Wege. Allein auf der andern Seite erkennt er im praktischen Interesse die Idee der Einheit der Welt an, ja, um sie anerkennen zu können, postulirt er Gott. Wenn aber dies postulirt wird im praktischen Interesse, warum soll dasselbe Ideal im theoretischen Interesse unsere Erkenntniss nicht erweitern? Auch das kommt daher, weil Kant, wie vorhin bei dem Subject so hier bei der Welt, einen doppelten Begriff der Welt aufstellt, statt einen einheitlichen. Seine Idee der Welt als theoretische Idee umfasst eigentlich nur die Natur, als gehörte das Uebrige nicht zu der Welt. Nun ist es ganz richtig, dass die Natur für sich nie abschliessend erkannt wird, und dass dieses Ideal auch keine Erweiterung unserer Erkenntniss enthalten kann, aber einfach desshalb, weil es falsch ist, weil mit der Naturerkenntniss die Welt nicht erschöpft ist. Das volle Weltideal, welches Kant auch, wenn auch zunächst nur im praktischen Interesse anerkennt, umfasst die Einheit von Natur und Geist als theoretisches Postulat im praktischen Interesse. Und wenn nun auch diese Einheit nicht discursiv erkannt wird, ist sie doch ein Postulat unserer Vernunft und zwar nicht minder im theoretischen, wie im praktischen Interesse. Unsere Einzelerkenntniss wird durch diese Idee nicht direct gefördert. Aber der ganze Erkenntnissprozess wird durch diese Idee geleitet; und nicht nur das, sie enthält das Ziel, welchem wir uns annähern, welches nicht voll realisirt ist, aber auch nicht gar nicht realisirt ist, sondern in der Realisirung begriffen ist. Kann man nun ernstlich behaupten, die Erkenntniss des Zieles, nemlich der gesammten Welt als einer Einheit erweitere unsere Erkenntniss um nichts, weil uns die Anschauung von der Realität desselben fehle? Diese Anschauung fehlt in der That auch nur theilweise. Denn es giebt auch eine intellectuelle ästhetische Anschauung. Kant selbst hat in der Kritik der Urtheilskraft eine Anschauung geltend gemacht, welche die Naturbetrachtung an dem Faden der Kategorieen, die, wie er nach der Kritik der reinen Vernunft anzunehmen schien, nur mechanisch sein sollte, durch die teleologisch-ästhetische Naturbetrachtung, welche schliesslich in das Ethische ausmünden sollte, ergänzte. Und wenn er auch verschiedentlich hervorhebt, es sei auch die teleologische Betrachtungsweise nur eine subjective, so hat er doch die Möglichkeit derselben in dem übersinnlichen Substrat der Natur — also doch wohl objectiv — begründet gefunden und hat — was nicht zu übersehen ist, schliesslich die mechanische Betrachtungsweise neben die teleologische — auch nur als eine subjective gestellt, welche beide von uns geübt werden müssen, weil Anschauung und Begriff auseinander fallen. Man kann aber nicht leugnen, dass Kant*) eben mit dieser ganzen Auffassung ein Weltideal ausgesprochen hat, das noch bestimmter präcisirt ist, als das Weltideal der prak-

*) Vgl. Harms Philosophie seit Kant. S. 267 f.

tischen Vernunft, indem er hier auch in der Natur den Uebergang zum teleologischen Element, das im Sittlichen seinen Gipfel erreicht, aufsucht. Kant hat nun darin zwar Recht, dass die Realität dieses Ideals noch nicht voll erkannt werden kann, einfach desshalb, weil es noch nicht in der Welt völlig realisirt ist. Allein das berechtigt nicht zu der Behauptung, dass dieses Ideal lediglich subjective Vorstellung sei. Es ist vielmehr vernunftnothwendig und trägt den Charakter des Soll. Und wenn die Welt als eine harmonische erkannt werden soll, so muss sie auch auf Harmonie angelegt sein. Wenn wir diese Ueberzeugung fallen lassen, so müssen wir den Versuch aufgeben zu erkennen. Denn nicht vereinzelte Eindrücke zu haben, sondern den Zusammenhang der Welt als einer Einheit zu erkennen, ist die Aufgabe des Wissens. Die Voraussetzung für diese Aufgabe fallen lassen, heisst das Wissen fallen lassen. Mann kann nicht sagen, wir erkennen die Welt schon vollkommen. Aber wir sollen sie erkennen, wenn überhaupt Erkennen ist. Wir können auch nicht sagen, die Welt sei schon vollkommen harmonisch; denn zur Welt gehört auch die Einheit von Geist und Natur. Aber wir müssen das Ideal nicht nur als subjective Idee anerkennen, sondern als die der Welt immanente Anlage. Und davon haben wir in der intellectuellen Anschauung doch für einzelne concrete Fälle den unmittelbaren Beweis, dass die Realisirung des Ideales im Werden ist. Wenn man desshalb, weil die Wirklichkeit noch häufig dem Ideale nicht zu entsprechen scheint, oder erkenntnisstheoretisch ausgedrückt, weil wir noch keine volle Anschauung von der Realität des Ideales haben, die Gültigkeit desselben aufgeben wollte, und es nur als subjective Vorstellung gelten lassen wollte, so würde man damit leugnen, dass es das Ziel sei, welches erreicht werden soll und das dem Process immanent ist. Dann aber wird aller Fortschritt der Erkenntniss lahm gelegt. Denn wenn man keine Einheit in der Welt voraussetzen kann, so kann man nur bei einzelnem Wissen stehen bleiben. Allein auch dies wird, wie gezeigt, nur mit Hülfe der Einheit der Synthesis gewonnen und nur im gesammten System vollendet. Um zu erkennen, müssen diejenigen Voraussetzungen, ohne welche es kein Erkennen geben kann, anerkannt werden. Zum mindesten muss sonst die Wissenschaft in Einzelwissenschaften zerfallen, eine Philosophie aber kann es nicht geben; und wie lange es die Einzelwissenschaften ohne Philosophie aushalten, wäre sehr die Frage. Denn die Begriffe, mit denen sie operiren, sind doch so lange nur vorläufige, als nicht ihr Recht durch die Erkenntnisstheorie festgestellt ist.

Was endlich die Gottesidee angeht, so hat Kant auch hier wieder ein theoretisches Ideal von dem praktischen Gottesbegriff unterschieden. Das theoretische Ideal soll das All der Realität umfassen, das praktische Ideal die Einheit von Sitten- und Naturgesetz in einem ethischen allmächtigen Gott. Allein das All der Realität kann doch auch nicht diejenige Realität ausschliessen, welche Kant als solche anerkennt, die praktische, und so wird das theoretische Ideal nicht ohne die sittliche Seite sein können; ebenso aber ist ja der einzige Grund, wesshalb Gott praktisch postulirt wird, der, dass er allein die Durchführung des Sittlichen garantiren kann, also im Wesentlichen, dass er der Grund

für die Einheit von Sittengesetz und Naturgesetz ist. Das theoretische Ideal also umfasst das Sittliche, das praktische Ideal führt auf dass All der Realität — denn das ist doch im Wesentlichen die Einheit von Geist und Natur. Hier also ist, was den Inhalt angeht, kaum eine Differenz beider Ideale; das theoretische Ideal lässt sich nicht ohne Zuziehung des Praktischen ausbilden und umgekehrt. Beide sind nicht ohne einander. Nun leugnet aber Kant eine theoretische Erkenntniss Gottes nicht wegen des Inhalts, dessen er selbst vielmehr von praktischer Seite gewiss ist, auch nicht desshalb weil es nicht möglich sei, dieses Ideal als Object des Denkens zu fixiren, was Kant vielmehr im theoretischen, wie praktischen Interesse thut, sondern nur wegen der Art wie wir der Gottheit gewiss werden. Er behauptet, es fehle uns für die theoretische Erkenntniss die Anschauung. Allein dieses Ideal ist an sich selbst so beschaffen, dass es gar nicht bloss als Vernunftidee existiren kann; das All der Realität, von dem Alles seine Realität herleitet, macht sich in der Abhängigkeit als schlechthinniger geltend. Und hier haben wir, wie gezeigt, in der That eine intellectuelle Anschauung zur Seite, welche dem Ideale entspricht. Aber auch hievon abgesehen, wäre erst zu beweisen, warum denn ein praktisch-ethisches Bedürfniss uns mehr die Realität Gottes garantiren solle als die Nothwendigkeit, mit welcher die theoretische Vernunft dieses selbe Ideal bildet. Offenbar ist dabei die Meinung, dass die Anschauung, die er bei der theoretischen Gottesidee vermisst, dadurch ersetzt werden könne, dass mit schlechthinniger Nothwendigkeit Gott im Interesse der praktischen Vernunft und Freiheit, welche ihm eine apriorische Realität ist, postulirt wird. Allein eine direkte praktische Erfahrung liegt auch hier nicht vor. Vielmehr aus der Forderung des Sittengesetzes, welches die Harmonie des Naturgesetzes mit sich beansprucht, zieht man den Schluss, dass Gott Postulat sei. Allein dieser Schluss hat doch nur dann überhaupt Geltung, wenn es Ein Naturgesetz giebt, wenn die Natur eine Einheit ist. Woher weiss das Kant, wenn nicht aus dem Ideal der Welt als Einheit, das zunächst theoretisch ist? Oder soll auch lediglich um des praktischen Ideales willen die Einheit der Natur behauptet werden? Ferner hat der Schluss nur Sinn, wenn die praktische Forderung unbedingt gilt. Und auch dies stellt Kant in der That wieder in Frage, wenn er in der Kritik der Urtheilskraft sagt, dass auch die Forderung der praktischen Vernunft für ein mit intellectueller Anschauung begabtes Wesen aufhöre; demnach wäre sie also nicht unbedingt, sondern ihre Voraussetzung das Auseinanderfallen von Denken und Anschauung. Sehen wir nun von diesen Bedenken ab, so soll eine theoretische Annahme, die Existenz Gottes darum Gewissheit haben, weil die praktische Vernunft, welche unbedingte Geltung und Realität hat, für ihre Zwecke diese Voraussetzung braucht. Allein hier hat Kant in dem Begriff der praktischen Vernunft eine Vermischung begangen, indem er Erkenntniss des Gesetzes und Wollen des Gesetzes in der Autonomie der praktischen Vernunft identificirt. Vielmehr, die praktische Vernunft enthält auch nur ein Ideal für den Willen, das an sich nicht nothwendig Realität ist, sondern erst realisirt werden soll. Eben daher ist nicht einzusehen, wesshalb der Gottesbeweis, der sich auf die

praktische Vernunft stützt, mehr Geltung haben soll, als der theoretische. Denn die nach Kant dem theoretischen Beweis fehlende Anschauung ist doch auch hier nicht nur nicht vorhanden, sondern auch nicht durch den nothwendigen Zusammenhang mit einer apriorischen Realität ersetzt; es ist vielmehr auch nur ein nothwendiges Ideal, um dessen Realisirung willen Gott für nothwendig gefunden wird. Ganz eben so gut aber kann man sagen, die Idee des All der Realität habe unbedingte Nothwendigkeit, wenn überhaupt Erkenntniss sein solle, weil sie, wie gezeigt, die Voraussetzung für Alles Erkennen sei; wenn also wirklich Erkennen sein solle, müsse sie als real existirend angenommen werden. Auch die theoretische Erkenntniss von Objecten ist nicht möglich, wenn nicht eine Garantie da ist, dass das Object auf das Subject einwirken könne, geradeso wie die praktische Vernunft fordert, dass das Subject auf das Object einwirken könne, oder dass dem Sittengesetze das Naturgesetz entspreche. So stehen sich die Forderungen der praktischen und theoretischen Vernunft gleich. Und das gilt ganz besonders desshalb, weil auch das Erkennen nicht bloss ein Naturprocess ist, wie manche zu glauben scheinen, sondern ebenso auch eine sittliche Aufgabe, wovon unten noch ein Wort; hier nur soviel: wie kein Zweifel ist, dass volle Erkenntniss auch das praktische Ideal mit umfassen muss, wenn die Welterkenntniss Eine sein soll, so muss auch die praktische Forderung, um das Sittliche zu vollenden, eine vollkommene Erkenntniss auch der Natur fordern, weil ohne diese eine vollkommene Durchführung des praktischen Ideales in der concreten Welt nicht möglich ist. Man kann nicht beide auseinanderreissen und isoliren. Jede setzt die andere voraus und so wird auch der theoretische Gottesbeweis ebenso stichhaltig sein, wie der praktische.

Anmerkung 2. Ich habe oben einerseits auf die unmittelbare intellectuelle Anschauung hingewiesen und das damit verbundene Urtheil einer Lust und Unlust und andererseits als Grund der Ideale die Einheit der Synthesis angegeben, welche an dem Faden der Kategorieen über die jeweilige Erfahrung übergreift. Beides scheint nicht zu harmoniren. Es scheint die Herbartische Meinung für diese Idealbildung besser zu passen, welche bei dem unmittelbaren Urtheil als letztem stehen bleibt*) und die Ideen aus dem Urtheil des Gefallens oder Missfallens über bestimmte Verhältnisse ableitet. Allein es ist doch auch bei ihm in der That nur scheinbar, wenn er bei dem Urtheil als Letztem stehen bleibt. Denn das Gemeinsame in diesen Verhältnissbestimmungen ist doch auch bei ihm die Idee der Einheit des Mannigfaltigen. Dann aber geht man besser auf diese einheitliche Forderung der Vernunft zurück, welche überall das Viele, Mannigfaltige zur Einheit verbunden wissen will. Es ist oben ausgeführt, wie die Idee der Einheit selbst dazu führt, die ästhetischen und ethischen Begriffe so auszubilden, dass sie unter einander eine Einheit darstellen. Auch ist es so nur möglich das ästhetisch-theoretische und ethische Ideal zu unterscheiden, ohne die Einheit Beider zu zerreissen. Denn das Vernünftige für den Willen macht sich in der unmittelbaren Form nicht bloss als Urtheil, sondern auch als Antrieb geltend, während das Ziel bei dem theoretisch-ästhetischen Ideal nur die Anschauung der

*) Vgl. Praktische Philosophie W. Bd. 8. Einleitung Pädagogik W. Bd. 10 S. 123.

Harmonie ist. Dass diese freilich auch vollkommen erst mit der Vollendung des sittlichen Ideals hergestellt sein kann, ist zur Genüge gezeigt. Dass aber das Ideal sich auch in der unmittelbaren Form geltend macht und zu ihr immer wieder zurückkehrt, das ist nicht ein Beweis dagegen, dass im Hintergrund die Vernunft am Faden der Kategorieen diese Ideale bildet, sondern nur dafür, dass sie dies nicht sofort in reflectirter Form thut, sondern gleichsam ihrer Natur entsprechend mit dem Takt einer ursprünglichen Genialität, sowie dafür, dass diese Ideale durchaus nicht Abstractionen sind, sondern dass sie vielmehr eine concrete Gestalt annehmen wollen und darauf von vorn herein hintendiren. Es ist da freilich in gewisser Hinsicht ein Unterschied zwischen dem absoluten Ideal und dem ästhetischen sowie dem ethischen auf der anderen Seite zu bemerken; denn die beiden letzten Ideale enthalten ein Seinsollen, das nur theilweise realisirt ist, das erste dagegen enthält principiell ein überweltliches Sein. Indess ist bei den beiden andern die Anlage der Welt für diese Ideale, ja dass sie dem Weltprocess immanent sind, vorausgesetzt; bei dem absoluten Ideal aber ist auch zu beachten, dass die Art wie es zum Bewusstsein kommt, einer Entwickelung unterworfen ist, und dass in der religiösen Form des Innewerdens dieser absoluten Realität ebenfalls ein Seinsollen, wie im ethischen Gebiet sich geltend macht, in einem Gefühl höherer Lust und Unlust.

Dies führt noch darauf zu der Hegel'schen Weise, diese Ideale aufzufassen, Stellung zu nehmen. Man könnte vielleicht seine Meinung sich am leichtesten vergegenwärtigen, indem man daran anknüpft, dass alle Formen des Seelenlebens nach ihm in Denken überzugehen bestimmt sind, dass das Unmittelbare durch Vermittelungen hindurchgeht, um in dem gesammten Process in Erkennen philosophischer Art überzugehen. Keines dieser Ideale hat im Process angesehen endgültig absolute Bedeutung als das Wissen. Aber man kann auch alle Bewegungen des Geistes als aufgehobene, d. h. aufbewahrte Momente im ewigen Process betrachten und dann haben sie als Momente dauernden Werth. Es haben nun besonders in der religiösen Erkenntnisstheorie auch diejenigen, welche von Hegel ausgehen, mehr die Selbstständigkeit der religiösen Function als gefühlsmässiger anerkannt. Hienach wäre die religiöse Erfahrung der Ausgangspunkt und es müssten die in der Erfahrung vorhandenen speculativen Elemente herausgelöst werden, um den Erfahrungsinhalt in Erkennen umzusetzen, ohne dass man damit die Erfahrung selbst völlig auflösen wollte.*) Was für eine Stellung ich zu diesen Anschauungen glaube nehmen zu sollen, erhellt aus dem oben Erörterten. Von der mit einem Gefühl höherer Lust und Unlust begleiteten concreten intellectuellen Anschauung — die in dem ästhetischen und ethischen Gebiete auf das Vernunftideal, das zuerst im concreten Falle sich regt, zurückgeht, im religiösen Gebiete zugleich auf einer Berührung der Gottheit beruht, welche dem Vernunftideal, das auch hier erst allmählich sich entfaltet, entspricht — geht ein Begriffebilden aus, das, wie wir es von allem Begriffebilden gesehen haben, nur

*) So Rothe in seiner Weise; unter stärkerer Betonung des Gebietes der phantasiemässigen Vorstellung O. Pfleiderer und Biedermann, besonders in seiner Erkenntnisstheorie, Dogmatik. 2 A. 1 Bd.

allmählich zur Klarheit fortschreitet und eben in diesem Fortschritt auch dazu kommt das Ideal nicht nur für sich zu fixiren, sondern auch nach der concreten Seite hin immer klarer zu bestimmen. Allein dadurch wird nicht die ästhetische ethische, religiöse, intellectuelle Anschauung überflüssig gemacht. Vielmehr je klarer die Erkenntniss geworden ist, um so mehr wird auch die letztere fortschreiten. Z. B. im ethischen Gebiete werden nicht mehr Dinge für sittlich gehalten, die früher bei noch mehr verworrenen Begriffen für sittlich galten. Aber in Bezug auf diejenigen, welche für sittlich gelten, macht sich in derselben Weise jene unmittelbare intellectuelle Anschauung geltend. Aehnlich im Gebiet der Religion: für eine fortgeschrittene Erkenntniss ist es z. B. nicht mehr möglich, den Himmel und die Gottheit zu identificiren oder die Gottheit in einem jenseitigen Himmel wohnen oder sie nach Belieben in den Naturzusammenhang eingreifen zu lassen. Das wirkt auch auf die Art der Frömmigkeit zurück. Aber es hindert nicht, doch überall die Gottheit als den letzten Grund anzuschauen, von dem alles abhängt und zwar dies im concreten Falle sich zu vergegenwärtigen und darum der Allgegenwart der Gottheit inne zu werden. Das ist etwas von dem Erkennen Verschiedenes. Kurz erkenntnisstheoretisch angesehen, strebt die Vernunft zu Idealen, um ihre Erkenntniss abzuschliessen. Aber der Abschluss auch der Erkenntniss wäre in keiner Weise befriedigend zu erreichen, wenn diese Ideale auf gar keine Weise mit der concreten Wirklichkeit Berührung hätten. Denn erst dadurch ergiebt es sich, dass sie wirklich in dem Interesse des Erkennens der Welt erforderlich sind. Daher sie nie der intellectuellen Anschauung entbehren können, dieses vielmehr wesentlich zu ihnen gehört, in concreten Beziehungen Geltung zu haben. Auch hier gilt es, dass man nicht das Erfahrungsmässige in den Begriff auflösen kann, dass vielmehr auch für die Ideale von Wichtigkeit ist, dass die Realität schöner Objecte, ethischer Handlungen und Güter, göttlichen Seins erfahren werde. Die Aufgabe des Erkennens kann niemals die sein, mit dem Objecte identisch zu werden, sondern es abzuspiegeln. Das Ich ist sich bewusst zu erkennen. Daher auch das Subject nicht in seinem Denken mit dem Schönen, Sittlichen, Göttlichen, dem absoluten Sein Eins werden kann. Vielmehr kommt es gerade darauf an, nicht bloss in eine abstracte Einheit sich zu verlieren, in der Subject und Object in die Identität verschwimmt. Weder das Object kann in dem Erkennen aufgehen — noch auch das Subject, sofern es mehr als Denken ist. — Auch das Subject hat überall das Bewusstsein, als dieses Subject zu erkennen, und das spricht sich darin aus, dass dasselbe, je nachdem ihm das Erkennen gelingt oder nicht, ein Lust- und Unlustgefühl, also eine Bereicherung oder Schwächung seines Wesens empfindet. Ein völlig objectives Erkennen, das man zwar in Bezug auf Ethik und Religion jetzt vielfach leugnet, aber für das Naturerkennen behauptet, giebt es überhaupt nicht; alles Erkennen ist mit einem Interesse verbunden, ist als Zweck erfasst, ist mit Lust- und Unlustgefühl verbunden. Eben daran aber kann man am deutlichsten sehen, dass es auch von der subjectiven Seite aus durchaus unmöglich ist, den Erkenntnissprocess in einem objectiven Einswerden mit dem absoluten

Sein oder mit dem Object überhaupt ausmünden zu lassen. Ein Hegel'sches absolutes Erkennen giebt es nicht, weil die Erfahrung, sei es äussere oder innere, sich nicht in Denken auflösen lässt, und weil das denkende Subject nicht blosses Denken ist. Wenn hienach auch im Gebiet der Ideale die intellectuelle concrete Anschauung zu Recht bestehen bleibt, so ist doch dadurch nicht ausgeschlossen, dass der intellectuellen Anschauung das discursive Erkennen ergänzend zur Seite tritt, da sie immer in concreten Anschauungen verharrt, welche durch eine zusammenhängende Erkenntniss erst in ihrer Wahrheit völlig können erwiesen werden.

Fünfte Abtheilung.

Methodologische Erörterungen.

Capitel 12.

Die Methoden des Erkennens.

Wir haben das Erkenntnissgebiet durchlaufen. Wir fanden als Elemente des Erkennens einmal Empfindungen und Empfindungscomplexe, welche auf ein Afficirtsein und auf eine Synthesis des afficirten Subjects zurückweisen, Raum und Zeit als die Formen der Objecte sinnlicher Wahrnehmung, welche durch eine constructive Synthesis zu concreten Formen ausgestaltet werden, die ihrer Natur nach auf Raum- und Zeitfüllung angelegt sind und zugleich objectiven Charakter haben. Aus der Kombination von den Empfindungen und den Anschauungsformen ergab sich erst die Wahrnehmung. Alle Objecte der Wahrnehmung sind hiernach den mathematischen Gesetzen unterworfen. Diese Sinneswahrnehmung aber bleibt immer, trotzdem in ihr Synthesis stattfindet, vereinzelt. Aus der Wahrnehmung wird die die Objecte unabhängig von dem unmittelbaren Sinneseindruck und über seine Dauer hinaus fixirende Vorstellung, welche schon einer grösseren Selbstthätigkeit des Geistes entstammt. Wir sahen, wie es wohl unbewusste Urtheile sind, welche das Gemeinsame heraushebend, aus Vorstellungen

zunächst Phantasiebegriffe bilden, wie durch Reflexion die Phantasiebegriffe immer mehr geklärt werden. Die Meinung, dass die Thätigkeit des Verstandes abstrahirende sei, haben wir nicht in dem Sinne anerkennen können, dass durch Weglassen von Bestimmtheiten Allgemeinbegriffe entstehen, welche vielmehr durch Fürsichfixiren von Merkmalen sich ergaben. Eine genauere Bestimmung der Begriffe ergab sich dagegen auf doppeltem Wege, einmal durch Classification, sodann durch reale Analyse und Synthese. Die Classification geht darauf aus das Gemeinsame verschiedener Begriffe durch vergleichende Urtheile zu fixiren und so neue zusammenfassende Begriffe zu bilden, welche wieder unter einander in Verhältniss stehen, um so ein System zu bilden; die reale Analyse geht darauf aus, die Objecte in ihre Elemente zu zerlegen, um die Elemente wieder zu verbinden. Beide Formen wiesen über sich hinaus. Wir sahen, wie es die einheitliche Synthesis ist, welche hier überall thätig ist, und wie in der Begriffsbildung eine weit grössere Selbstthätigkeit in der Verarbeitung des Stoffes enthalten ist als in der Wahrnehmung. Diese Synthesis verfährt nach allgemeinen Grundsätzen, welche in den Kategorieen begrifflich niedergelegt sind und welche in jeder Begriffsbildung zuerst unbewusst, dann bewusst zur Geltung kommen und sich als die leitenden Principien erweisen, nach welchen unsere Erkenntniss sich vervollkommnet. Es ergab sich hier die doppelte Richtung des Erkennens, die classificatorische und die unter den realen Kategorieen, welche in der teleologischen einen Ausgleich suchten. Aber die Fülle des Materials und das Auseinanderfallen von Anschauung und Begriff hinderte die Vollendung des Systems. Hier tritt nun die Einheit der Synthesis in neuer Form auf, um das Erkennen doch abzuschliessen. Mit Hülfe derselben Kategorieen bildet die Vernunft Ideale, das Ideal der einheitlichen Welt und ihrer Erkennbarkeit, das Ideal des ethischen Subjects in seiner Einheit mit der Welt und das Ideal des Absoluten, in welchem Alles in der Einheit des Alls der Realität vereint ist, Ideale, welche zugleich in concreto sich geltend machen.

Dieses gesammte Gebiet begrifflichen Erkennens ist überall durch apriorische Elemente bestimmt. Aber es ist keine Er-

kenntniss rein apriorisch. Vielmehr die Kategorieen werden auf den empirisch gegebenen Stoff angewendet; die Begriffe, in welchen sie zur Geltung kommen, sind mit der Sinneserfahrung in unmittelbarer Verbindung. Auch die Ideale haben, wie wir gesehen, ihren Ursprung zwar in der Einheit der Synthesis und ihren Kategorieen, aber haben nicht minder directe Beziehung auf gegebene concrete Verhältnisse und kommen in concreten Fällen mit Gefühlen verbunden zuerst zum Bewusstsein, wie sie auch in dieser Form zu existiren niemals aufhören. Obgleich apriorisch sind sie doch zugleich auf die Empirie gerichtet; die Erfahrungs-Objecte werden zu ihnen in Beziehung gesetzt. Hienach haben wir nirgends ein absolut apriorisches Gebiet; aber wir haben überall apriorische Elemente des Erkennens. Denn auch die Mathematik ist nicht absolut apriorisch, da sie immer mit Raum und Zeitfüllung als möglicher wenigstens zu thun hat, was direct auf die Erfahrung hinweist, ganz abgesehen davon, dass die Art, wie sie zum Bewusstsein kommt, entschieden durch die Erfahrung bedingt ist, zumal sie anfänglich eher unbewusst als bewusst zur Anwendung kommt. Eben daher hat auch die Frage nach der Realität der Begriffe keinenfalls die Bedeutung, ob die Begriffe oder die Kategorieen oder die Ideale für sich in abstracto Existenz haben. Wir haben im Gegentheil ja gerade an der abstractesten Form des Denkens, den Idealen gesehen, wie sie durchaus nicht abstract bleiben.

Umgekehrt aber müssen wir auch von dem Empfindungsstoff, von den einfachsten Empfindungen bis zu den Wahrnehmungen zugeben, dass dieselben niemals für sich ein Erkennen geben, da vielmehr die Einheit der Synthesis — selbst von Raum und Zeit abgesehen — auch schon hier sich geltend macht. Der Erfahrungsstoff selbst ist sozusagen nicht völlig ungeistig; er ist nicht schlechthin vereinzelt; wenn auch das Empfindungsmaterial sich nicht in Begriffe auflösen, als unklare Begriffe fassen lässt, so ist es doch nicht dem Begriffe feindlich, sondern ist eingerichtet darauf, auch im Begriffe fixirt zu werden. Es ist auch in ihm, obgleich es durchaus einzeln ist, zugleich eine Beziehung auf Universelles enthalten. Es ist der Einheit, der Beziehung fähig, so dass wir als sein Charakteristicum nur ansehen können,

dass wir in den Sinneseindrücken uns afficirt empfinden, was aber nicht ausschliesst, dass diese concrete Affection als einzelne doch Beziehungen enthalte, wie vielmehr schon daraus hervorgeht, dass eine Affection eines Objects uns trifft. Dieser Grundsatz ist von der grössesten, auch erkenntnisstheoretischen Tragweite, nicht nur sofern derselbe allein uns ermöglicht, in der Sprache, die doch sinnlich ist, die Gedanken universellster Art niederzulegen. Wäre das sinnliche Material dem Geistigen dualistisch entgegengesetzt, so wäre die Sprache ein absolutes Räthsel. Davon muss unten noch die Rede sein. Vor Alllem ist es von der grössten Tragweite, sofern sich zeigt, dass eine geordnete Erfahrungserkenntniss nur mit der Vollendung der Erkenntniss in vollem Sinne gegeben sein kann. Nur mit Hülfe der Begriffe kann auch Erfahrungserkenntniss gewonnen werden. Die apriorischen Elemente unseres Erkennens — die Ideale keineswegs ausgenommen — streben dem sinnlichen Erkenntnissmaterial zu und stehen mit ihm im engsten Zusammenhang. Das sinnliche Erkenntnissmaterial ist zugänglich für die Durchdringung durch die Einheit der Synthesis, die am vollendetsten im begrifflichen Erkennen sich offenbart, das aber nicht dem sinnlichen Erkenntnissmaterial sich entzieht.

Ist es nun möglich, die objective Welt zu erkennen mit Hülfe unserer Erkenntnissvermögen, so lässt sich hieraus der Begriff der Erfahrung näher bestimmen. Will man nemlich unter Erfahrung nichts verstehen als sinnliche Wahrnehmung, so giebt es überhaupt kein Erfahrungswissen, denn damit ist noch kein Wissen gegeben. Will man aber von Erfahrungs*erkenntniss* reden, so kann man in gewissem Sinne alle Erkenntniss Erfahrungserkenntniss nennen, nemlich insofern, als alle Erkenntniss die Beschaffenheit der Welt erkennen will. Selbst die metaphysische Erkenntniss ist in dem Sinn Erfahrungserkenntniss, als sie die Grundlagen der gegebenen Welt erkennen will, als ihre Principien dazu dienen sollen, diese zu erklären, von der wir doch wieder nur mit Hülfe der Sinneswahrnehmung Kunde haben. Andererseits ist jede empirische, z. B. physikalische, Erkenntniss in dem Sinne zugleich apriorisch, als sie nur mit Hülfe von Denkgesetzen gewonnen wird, deren Gültigkeit anerkannt

werden muss, wenn man überhaupt erkennen will.*) Kurz bei jeder Erkenntniss ist Beides vorausgesetzt, Sinneswahrnehmung und Denken, und man kann demgemäss auch nicht die Erkenntniss völlig auseinanderreissen, als ob die eine Seite sich auf dem festen Boden der Erfahrung befände, die andere in Wolkenkukucksheim herumspazirte. Es ist ferner nicht zu übersehen, dass zu der Erfahrung im gewöhnlichen Sinn nicht bloss Sinneserfahrungen gehören, sondern dass durch die Thätigkeit des Geistes neue Thatsachen geschaffen werden; das ganze Gebiet der Geschichte gehört hierher; und in ihr apriorische Elemente zu verkennen, ist nur für den möglich, der das Wesen der Ideale, welche in dem geschichtlichen Leben im weitesten Sinne der eigenthümliche Factor sind, völlig verkennt.

Demgemäss könnte man also sagen: alle Erkenntniss ist Erfahrungserkenntniss, und keine Erkenntniss ist Erfahrungserkenntniss; alle, insofern es keine Erkenntniss giebt, welche nicht zugleich die sinnliche Wahrnehmung zu berücksichtigen hat;**) keine, insofern es keine Erkenntniss giebt, welche nicht apriorische Elemente aufzuweisen hat.

Hieraus kann man den Schluss ziehen, dass alles Erkennen irgendwie und in irgend einem Grade denkende Bearbeitung der Erfahrung sei. Denn selbst die Ideale, s o f e r n sie t h e o r e t i s c h e Bedeutung haben, gehen auf die Einheit der Welt aus, die gegeben ist, und gestalten das G e g e b e n e dem Ideal gemäss um, oder sind der Maasstab für die Beurtheilung des Gegebenen. Wenn aber auch Sinneserfahrung und Denken immer beisammen

*) Liebmann, Klimax der Theorieen, hat trefflich nachgewiesen, „dass unsere sogenannte Erfahrungswissenschaft auf anticipirender Anwendung solcher Prämissen beruht, die über jeden constatirbaren Beobachtungsinhalt weit hinausgreifen, folglich in erkenntniss-theoretischer Hinsicht n i c h t empirisch sind.“ S. 101 f. Mit Recht bemerkt er, dass die empirische Wissenschaft keineswegs gegenüber der speculativen auf assertorische Gewissheit Anspruch machen könne, weil sie Voraussetzungen überempirischer Art habe, sondern nur eine h y p o t h e t i s c h f u n d i r t e T h e o r i e sei. Diesen Satz muss man anerkennen, wenn man die Metaphysik auch nicht bloss für hypothetisch hält, insofern als die empirische Wissenschaft nicht in sich selbst gegründet ist.

**) Es ist oben gezeigt, dass auch die Ideale in der Sinnenwelt zur Erscheinung kommen, nur noch nicht vollständig, und daher ihr Soll. Aber sie sind nicht rein intelligibel, was z. B. zu einer gespenstischen Ethik führte.

sind, so hindert das doch nicht, dass man Erfahrungswissenschaft von der speculativen Wissenschaft unterscheiden kann. Denn man kann von allumfassenden Principien aus die Erfahrung zu erklären und zu verstehen suchen oder man kann bei dem einzelnen Gegebenen stehen bleiben, dies fixiren, beobachten, mit Anderem verknüpfen und so sich zum Allgemeinen erheben, Man kann also deductiv und inductiv verfahren.

Indess darf man nicht übersehen, dass der Gegensatz der inductiven und der deductiven Methode sich keineswegs mit dem Gegensatz der empiristischen und der aprioristischen Richtung deckt, von dem oben die Rede war.*) Denn in der Induction finden sich ebenso zugleich mit Hülfe des apriorischen Elementes gewonnene Begriffe; nur mit Hülfe desselben kommt die Induction vorwärts. Die Induction kommt nicht ohne Denken zu Stande und in den durch vergleichende Urtheile gebildeten Begriffen ist ebenso ein apriorisches Element enthalten, wie in dem Versuch durch reale Analyse Elemente zu finden, welche man als in Wechselwirkung befindlich wieder verbindet, oder deren constante Wirksamkeit auf einander man als ein Gesetz zu bestimmen sucht. Die denkende, also auch apriorisch bestimmte Bearbeitung des gegebenen Stoffes ist es, um die es sich bei der Induction handelt. — Bei der deductiven Methode überwiegt die Synthesis freilich über die Analysis. Aber sie ist doch nicht rein apriorisch. Vielmehr nimmt die Deduction stets aus der Erfahrung das allgemeine Princip heraus, fixirt es für sich, und macht es nun zu dem Princip, aus welchem sie die concreten Erkenntnisse ableitet. Freilich wird die deductive Methode nicht durch allmählichen Process erst zu dem Allgemeinen auf dem Wege einer langen Abstraction aufsteigen. Sondern sie wird das Allgemeine, das in einer concreten Erfahrung enthalten ist, herausschauen, um es als allgemeines Princip zu verwenden, aus welchem man deducirt. Derartige allgemeine Begriffe können noch so unbestimmt sein, dass man sie den Phantasiebegriffen zuzählen muss. Aber das hindert nicht, dass der Versuch gemacht wird, aus solchen Principien die Welt abzuleiten. Wenn in allen Begriffen die Kategorieen schon wirksam sind, wie

*) Vgl. o. S. 20 f.

oben gezeigt, so ist es auch möglich von einem Einzelbegriff sofort zu dem allgemeinen Princip aufzusteigen, das Wasser, Feuer zu der allgemeinen Weltsubstanz zu erheben. Wenn nun freilich so aus der Erfahrung herausgehobene allgemeine Begriffe etwas Willkürliches an sich haben können, wie unser Beispiel zeigt, so liegt das zum Theil darin, dass der Umkreis des empirischen Wissens noch gering ist; je umfassender der Letztere ist, um so weniger wird so willkürlich ein Concretes zum allgemeinen Princip gemacht werden. Denn je mehr man sich den Umfang vergegenwärtigen kann, den das allgemeine Princip umfassen soll, um so mehr wird man zu wirklich allgemeinen Principien greifen. Das ist nicht so gemeint, als ob erst auf dem Wege der Abstraction durch lückenloses Fortschreiten vom Besondern zum Allgemeinen dieselben gefunden würden, und die Deduction sich erst auf die Induction stütze. Denn die Möglichkeit, auf ein Universalprincip unmittelbar aus jeder Erfahrung zu kommen, ist darin gegeben, dass diese Universalprincipien in jeder Erfahrung enthalten sind und es nur darauf ankommt, sie für sich herauszusetzen und von ihnen aus ein synthetisches Verfahren zu versuchen. Das deductive Verfahren geht also allerdings von der Erfahrung aus, aber nur, um das Princip für die Deduction aus ihr hervorzuheben. Freilich ist zunächst die Erfahrung hier nur phänomenologischer Anknüpfungspunkt; und so scheint sie keine Bedeutung mehr zu haben, wenn das Princip für die Deduction einmal fixirt ist. Aber man kann doch nicht übersehen, dass wir doch thätsächlich diesen Anknüpfungspunkt brauchen. Sodann aber ist nicht zu leugnen, dass auch in der Deduction es sich darum handelt, den Inhalt der Erfahrung aus dem allgemeinen Princip zu verstehen. Die Deduction ist synthetisch; aber in ihrer Synthese ist sie auch nicht rein apriorisch. Vielmehr ist ihre Aufgabe, in methodischer Weise das Princip mit der wirklichen Welt in Verbindung zu setzen. Das geschieht nun dadurch, dass das unter das allgemeine Princip Fallende mit demselben verbunden wird; denn dadurch ist jede Deduction synthetisch, dass sie mit dem Allgemeinen concrete Bestimmtheiten verbindet und dadurch das Allgemeine näher bestimmt. Wäre in dem Allgemeinen das

Besondere schon eo ipso enthalten, so würde das Verfahren ein rein analytisches sein. Allein die differentia specifica ist etwas Neues; es sind positive Bestimmtheiten, welche zu dem Allgemeinen hinzukommen. Ebenso aber sind auch die allgemeinsten Principien an sich nichts Leeres und Negatives, sondern mit dem concreten Wirklichen verbunden und in ihm ebenfalls als positive Bestimmtheiten gegeben; und hier zeigt sich, wie wichtig es ist, zuzugestehen, dass die allgemeinen Principien aus der Erfahrung heraus für sich fixirt seien, in der sie einen integrirenden Bestandtheil bilden. Es handelt sich also um eine Synthese von allgemeinen Principien mit concreten Bestimmtheiten. Wären die letzteren nun dem Allgemeinen ganz fremd, so könnte von einer Methode ihrer Verbindung auch nicht die Rede sein; die Verbindung wäre dann willkürlich. Das ist aber auch nicht der Fall; vielmehr liegt es im Wesen der allgemeinen Principien, nicht für sich zu bleiben, sondern mit der concreten Welt sich zu verbinden; sie sind in dem Concreten enthalten und desshalb allein ist es möglich, methodisch diese Synthese zu vollziehen; eben dadurch nun, dass weite Gebiete durch die Verbindung mit einem allgemeinen Princip in Zusammenhang gebracht werden, werden weite Gebiete der Erkenntniss erleuchtet und in ein eigenthümliches Licht gestellt. Die deductive oder speculative Methode nimmt also allerdings Rücksicht auf die Erfahrung; sie ordnet die Erfahrung dem durch das allgemeine Princip gebotenen Zusammenhang ein und bringt sie dadurch in eigenthümliche Beleuchtung. Alle Begriffe werden dadurch so bestimmt, dass sie dem allgemeinen Princip entsprechend modificirt und demselben eingereiht werden. Ein Beispiel möge dies erläutern. Wenn man eine Classification der Menschenracen auf inductivem Wege versucht, analysirt man die Merkmale und versucht nach den Unterschieden in den Merkmalen die verschiedenen Classen aufzustellen. Die Speculation dagegen geht z. B. von dem Princip der Entwickelung aus, betrachtet den Menschen als das Wesen, in welchem die der Natur immanente Vernunft zum Bewusstsein kommt, und fasst nun die Differenz der Racen etwa unter den Gesichtspunkt, dass sie Stufen darstellen, welche sich danach unterscheiden, wieweit die Vernunft sich in jeder zum Bewusstsein

entwickelt habe, wofür sie die Differenz der Sprachen und der leiblichen Organisation als Zeichen ansieht. Die speculative oder deductive Methode also nimmt in ihr allgemeines Princip durch Synthesis den Erfahrungsinhalt auf, indem sie den unter dem Princip befassten verschiedenen Möglichkeiten diesen Inhalt einordnet und so in Zusammenhang bringt.

Man könnte hienach eher fragen, wo denn das apriorische Element in der deductiven Methode enthalten sei, wenn das allgemeine Princip nicht ohne Erfahrung gewonnen und nur auf die Erfahrung angewendet werde. Es liegt aber darin, dass man eben das Apriorische, das in jeder bewussten Erfahrung schon gegeben ist, für sich fixirt und dadurch erst zum Princip macht, aus welchem man den Zusammenhang der Dinge zu begreifen sucht. Hier ist nun aber ein Punkt noch besonders zu beachten, welcher den apriorischen Charakter der Deduction ganz besonders offenbart. Ich habe oben angedeutet, dass Anfangs allgemeine Principien aufgestellt werden, welche noch nicht losgelöst sind von dem empirischen Stoff, dem sie entnommen sind, z. B. wenn das Wasser für die allgemeine Weltsubstanz erklärt wird oder das Feuer. Wenn nun auch ein fortschreitendes Denken über diese Vermischung hinauskommt, so scheint doch immer die Wahl des letzten Princips einer gewissen Willkür unterworfen zu sein. Und dieser scheint man nur entgehen zu können, wenn man bei dem inductiven Wege verharrt. Das aber eben ist nicht der Fall. Vielmehr haben wir gesehen, wie die Kategorieen für sich herausgestellt werden, und sobald dies geschehen ist, kann es sich nur darum handeln, mit Hülfe der Kategorieen die verschiedenen Principien aufzustellen, wie es denn auch thatsächlich geschehen ist. Hiedurch ist die Auswahl der möglichen Principien sehr beschränkt, da man eben kein anderes Princip aufstellen kann als ein solches, das in den Kategorieen begründet ist, weil alle anderen als empirische nie die Garantie geben könnten, den ganzen Weltumfang zu umfassen. Welches Princip aber hier aufzustellen sei, das kann nun nicht mehr durch Induction ausgemacht werden. Man ist in dieser Beziehung verschieden verfahren: die Einen gingen auf die eine Substanz zurück, Andere auf Vernunft, wieder Andere auf die Einheit

beider u. s. w. Aber man ist bei dieser Auswahl nicht methodisch verfahren; man muss vielmehr zunächst die in dem Umfang der Kategorieen möglichen Principien an der Hand derselben aufstellen und nun durch Dialectik diejenigen ausscheiden, welche sich als einseitig erweisen und deren Annahme widerspruchsvoll wäre.

Diese Einseitigkeit wird freilich insbesondere dadurch erkannt, dass man fragt, was das angenommene Princip zur Erklärung der Welt zu leisten vermöge, d. h. also durch Rücksichtnahme auf die Empirie. Dieses Letztere ist aber nur ein Beweis dafür, dass es sich bei unserem Erkennen niemals um Principien allein für sich handelt, die gar keine sind, wenn sie nicht Princip von Etwas sind und zur Erklärung dieser Welt beitragen. Wir haben ja auch früher schon gesehen, dass nicht die allgemeinsten Principien für sich die Wahrheit der Dinge seien, da sie vielmehr nur die Bedeutung haben, in den Dingen selbst eine Macht zu sein und so das Mannigfaltige zur Einheit zu verbinden. Hingegen ist deutlich, dass diese Principien der Deduction apriorischen Charakter haben, sofern sie, um Principien zu sein, eine über alle Erfahrung übergreifende Allgemeinheit haben, und selbst aller empirischen Erkenntniss zu Grunde liegen müssen, daher auch aus jedem gegebenen empirischen Begriffe heraus für sich fixirt werden können, um nun Princip zu werden, welchem die Erfahrungswelt synthetisch eingeordnet wird.

Wenn nun aber auch die Richtigkeit der einzelnen Principien zugleich an ihrer Tragweite zu messen ist, so muss doch die Dialektik die verschiedenen möglichen Principien zum Bewusstsein bringen, damit schliesslich unter den möglichen Eines als das Wahre und von Einseitigkeiten frei resultire.

Genug: Soviel ist deutlich; man kann den Gegensatz von inductiver und deductiver Methode nicht mit dem Gegensatz von empirisch und Apriori verwechseln. Vielmehr ist in der inductiven Apriorisches enthalten und die deductive will den Zusammenhang der wirklichen Welt erkennen und hat sich durch Erklärung der Erfahrung zu bewähren. Aber insofern ist allerdings die Induction der Erfahrung näher, als sie von derselben ausgeht und das Denken hier zunächst Analyse des Gegebenen ist, die Deduction dem Apriorischen näher, als sie von dem Apriori-

schen ausgeht und die Erfahrung ihrem Princip einordnet und auch nicht einmal die Einzelerfahrung, sondern zunächst die grossen Gruppen von Erfahrungsobjecten, wovon noch unten näher.

Der Gegensatz beider Methoden ist aber gar nicht bestimmt durch den Gegensatz der classificatorischen, der realen und der teleologischen Form der Begriffsbildung. Denn die classificatorische, wie die reale und teleologische Form der Begriffsbildung kann inductiv sein, und ebenso sind alle drei deductiv. Inductiv ist die classificatorische, wenn man auf Grund von Stoffsammlung die Merkmale der verschiedenen Objecte vergleicht, ihre Unterschiede und ihr Gemeinsames aufsucht und dem Gemeinsamen entsprechend allgemeinere Begriffe bildet, also auf Grund von Stoffsammlung und Analyse eine Synthese vollzieht. Es wird freilich bei dieser Methode immer die Hypothese eingreifen, sofern bei den Begriffen, die man bildet, immer nur eine beschränkte Anzahl von Erfahrungsobjecten vorliegt, von welcher aus man für ihre Sphäre allgemeingültige Begriffe bildet und voraussetzt, dass auch die nicht in den Kreis der Erfahrung getretenen Objecte sich solchen Begriffen werden einordnen lassen, dass auf Grund des vorhandenen Materials und seiner logisch inductiven Bearbeitung allgemeine Begriffe können gebildet werden. So unterscheidet z. B. Darwin*) drei Formen von Korallenriffen, während frühere Forscher nur die Classe der Strandriffe beschrieben. Wenn man nun nur die Letzteren voraussetzte, so würde man einen falschen Begriff von den Korallenriffen sich gemacht haben. Giebt es nun aber noch Atolle und Kanalriffe, so muss der Begriff der Korallenriffe nach dieser Seite erweitert werden, was wieder auf die Hypothese von ihrer Entstehung von grossem Einfluss ist. Er war also vorher nur ein hypothetischer.

Es giebt aber ebenso eine reale Form der Induction. Diese beschäftigt sich damit, die gegebene Erfahrung in ihre Elemente zu zerlegen, die Verbindungen, welche die Erfahrung aufweist, aufzulösen, um die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt ist, zu erforschen; hiezu bedient sie sich vor Allem des Experimentes. Um ferner gewisse Combinationen begreiflich zu machen, wendet sie die Kategorie der Ursache oder der Wechsel-

*) Vgl. Gesammelte Werke, übersetzt von Carus, Bd. 11, S. 131.

wirkung an; zunächst insofern nur hypothetisch, als sie aus einer Reihe von beobachteten Erscheinungen die heraushebt, welche eine constante Verbindung zeigen, und je nach der Beschaffenheit der Beobachtung, entweder die eine als die Ursache der andern setzt, oder beide in Wechselwirkung setzt und dann beide vielleicht auf eine gemeinsame Ursache zurückführt. Dies ist solange hypothetisch, als man nicht die Nothwendigkeit dieses Zusammenhanges nachweisen kann oder das unbedingte Recht, die Kategorie der Ursache auf dies Verhältniss anzuwenden. Je mehr also jede andere mögliche Ursache als die angenommene ausgeschlossen ist, umsomehr erreicht man hier Gewissheit. Das kann nun durch das Experiment erwiesen werden, wenn es gelingt, beide Objecte so in Verhältniss zu setzen, dass jeder andere Einfluss als der, den sie selbst auf einander ausüben können, ausgeschlossen ist. Wo es nicht möglich ist, das Experiment anzuwenden, wird die Hypothese um so wahrscheinlicher, je mehr es gelingt, durch umfassendes Beobachtungsmaterial die Constanz der angenommenen Verbindung nachzuweisen und die in den Erscheinungen nebenbei eintretenden Modificationen unter Voraussetzung der Hypothese genügend zu erklären. Doch ins Einzelne gehe ich hier nicht weiter ein, da dies der Logik zugehört. — Endlich ist die teleologische Begriffsbildung auch auf inductivem Wege möglich; und hier ist die Methode eine andere als die realistische oder die classificatorische. Da wird die gegebene Erfahrung in der Weise analysirt, dass man das Mannigfaltige der zusammenwirkenden Elemente als durch einen Gedanken zusammengehalten betrachtet, dessen Inhalt eben in der Erscheinung realisirt ist. Z. B. kann man sagen, um alle drei Methoden zu charakterisiren: die Naturgeschichte ist classificatorisch inductiv, die Chemie, Physik real inductiv, die Physiologie teleologisch inductiv, sofern sie die Körper als Ganzes von Organen betrachtet.

Wie nun die ideale, reale und teleologische Form der Begriffsbildung inductiv vor sich gehen kann, so kann auch die Deduction auf dreierlei Weise stattfinden. Die classificatorische Form der Deduction geht von einem allgemeinen Begriff aus und sucht das Besondere diesem einzuordnen. Das geschieht in dem Syllogismus. Hiedurch wird ein System von Begriffen erzeugt. Die Eintheilungen

beruhen darauf, dass die in dem Allgemeinen enthaltenen Möglichkeiten herausgesetzt und dem Allgemeinen untergeordnet werden; solche Möglichkeiten werden aber immer zugleich auf Anregung der Empirie hin gewonnen und indem sie nun als verschiedene Möglichkeiten, welche von dem allgemeinen Princip umfasst werden, fixirt werden, treten diese Bestimmtheiten in das Licht eines bestimmten Zusammenhanges und haben auch an dem Allgemeinen Antheil. Man geht z. B. von dem allgemeinen Princip der Vernunft aus und bemerkt unter dem Einfluss der Erfahrung den Unterschied der bewussten vernünftigen Creatur von der übrigen Welt als Natur. Nun ordnet man auch die Natur dem Begriff Vernunft ein, indem man in der Vernunft die Möglichkeit einer subjectiven, bewussten und einer objectiven unbewussten annimmt; man betrachtet nun die Natur als unbewusste Vernunft, objective Vernunft, esprit gelée. Ob, oder inwieweit, diese idealistische Betrachtungsweise berechtigt sei oder nicht, ist hier natürlich noch nicht zu untersuchen. Es kann hier vorkommen, dass man den Syllogismus in einen Analogieschluss verwandelt, indem man dem allgemeinen Princip solches unterordnet, was nur gewisse Aehnlichkeiten mit ihm hat, aus denen man die Berechtigung erschliesst, es ihm unterzuordnen. Der Fehler ist aber bei der Deduction, wenn sie einseitig ist, immer auch und vor Allem in der falschen einseitigen Bestimmung des allgemeinen Princips enthalten, dem nun das Concrete untergeordnet werden soll, mag es in diesen Zusammenhang auch nur theilweise passen.

Ganz ebenso aber kann auch die reale Denkweise deductiv verfahren. Die alten Atomistiker gingen auf die Atome als die allgemeine gleichartige Grundlage der Welt zurück und behandelten die Atomistik als das Princip der Welterklärung, indem sie alle Vorgänge in der Welt aus der Bewegung der Atome zu erklären suchten. Ebenso verfährt man zum Theil in neuerer Zeit, indem man auf Atome oder auf eine letzte Substanz zurückgeht, aus deren constanten Wirkungen oder gesetzmässigen Bewegungen die ganze Welt soll erklärt werden; man kann in dieser Hinsicht z. B. Herbert Spencers Auffassung als eine deductive bezeichnen, sofern für ihn der Gedanke leitend ist, Alles

aus dem gesetzmässigen Wirken Einer Kraft zu erklären. Dass es hiebei auch wieder nicht an Analogieschlüssen fehlt, indem geistige Vorgänge darauf hin angesehen werden, was sie mit den physischen Verwandtes haben, und nun z. B. dem Gesetz der Erhaltung der Kraft einfach untergeordnet werden, wobei ihre spezifische Eigenthümlichkeit zurückgestellt wird, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Die teleologische Form der Deduction hat die Aufgabe, aus dem letzten Princip, das als ein Zweckgedanke aufgefasst wird, die concrete Gestaltung desselben mit den Mitteln seiner Durchführung zu deduciren, wie das z. B. die früher berührte Wissenschaft der Ethik thun kann, welche das Ideal als durchzuführenden Zweck concret zu bestimmen sucht, der in concreto zugleich realisirt werden soll, indem sie das Concrete, das die Empirie an die Hand giebt, dem Zusammenhang des allgemeinen Princips einordnet. Aus dem Gesagten erhellt, dass der Gegensatz der speculativen und inductiven Methode sich nicht mit dem Gegensatz dieser Formen deckt. Wohl aber ist zu sehen, dass die ideale, reale und teleologische Form der Induction und Deduction, jede für sich zu einseitigen Betrachtungsweisen führt, und dass alle drei Formen je nach dem zu erkennenden Object als Unterformen*) der inductiven und deductiven Methode sich ansehen lassen.

Wenn wir endlich das Verhältniss der Analysis und Synthesis zur Induction und Deduction ins Auge fassen, so ist die Induction überwiegend analytisch. Denn nur auf Grund der Analyse des Gegebenen wagt sie Synthesen. Die Deduction

*) Ich habe oben Cap. 6. c. No. 4 zu zeigen gesucht, dass die classificatorischen Begriffe teleologische Bedeutung gewinnen, wenn sie reale Gültigkeit haben sollen, indem sie den Mechanismus in der concreten Gruppirung der Elemente in den Individuen bestimmen. Das schliesst natürlich nicht aus, wovon Cap. 6. c. No. 1. 2. 3. die Rede war, dass die Classification auch für sich fixirt werden kann, ohne dass man auf die Teleologie reflectirt. Folgt man dieser Methode, so ergiebt sich z. B. Naturgeschichte; ist aber die Classification richtig vollzogen, so erweisen sich die beschriebenen Gattungen dann auch als Typen und können nun teleologisch betrachtet werden, sofern sie die Wechselwirkung der ihnen zugehörigen Elemente in den Individuen Richtung gebend beeinflussen. Man wird daher doch die classificatorische und die teleologische Methode unterscheiden müssen.

ist überwiegend synthetisch, da sie mit dem allgemeinen Princip das Concrete in Zusammenhang bringt. Aber wie bei der Induction die Synthese nicht völlig fehlt, so fehlt auch die Analyse nicht in der Deduction. Aber sie bildet für diese Methode die Voraussetzung, einmal insofern als ja das allgemeine Princip aus dem mannigfachen Erfahrungsstoff heraus zunächst für sich fixirt ist, sodann insofern als sie bei ihrer Synthesis die wirkliche Welt im Auge hat, und die Eintheilungen, welche zur Erklärung der wirklichen Welt aus dem Princip gemacht werden, zugleich eine analytische Sichtung des Erfahrungsstoffes voraussetzen.

So bleibt es dabei, dass es eine doppelte Methode giebt, die inductive und die deductive, entsprechend den beiden Seiten unseres Erkennens, der Erfahrung und dem Denken. Beide sind nicht ohne einander; aber man kann von der Einen ausgehen oder von dem Anderen. Die letztere bemüht sich, das gesammte Erfahrungsgebiet einem Princip unterzuordnen, das seine Consequenzen überall geltend macht, die Art der Auffassung der Welt in ihrer empirischen Beschaffenheit aus diesem Princip zu bestimmen. Die erste bemüht sich, den Erfahrungsstoff zu sammeln, beobachtend zu analysiren und das Analysirte, seien es Merkmale, seien es Elemente, sei es classificatorisch, sei es in Form der Causalität und Wechselwirkung oder teleologisch zusammenzufassen. In der That aber sind beide Methoden eine denkende Bearbeitung des Erfahrungsgehaltes, eine solche, welche das Mannigfaltige für sich fixirt und verbindet, und eine solche, welche von der Einheit ausgehend das Mannigfaltige in seiner Gesammtheit als einer Einheit unterworfen auffasst und es dieser Einheit einordnet. So fordert die Ausbildung der Erkenntniss das Doppelte, Analyse und Synthese, wobei, wie schon bemerkt, keine der beiden Methoden die Analyse oder Synthese ganz ausschliesst, sondern die Induction ihr Centrum in der Analyse, die Deduction in der Synthese hat.

Nach Alle dem kann man auch sagen, dass in letzter Beziehung die Methode auf die Gesetzmässigkeit des Denkens zurückzuführen sei, welches die Erfahrung bearbeitet. Die Methode ist in der That nichts, als die für sich fixirte Gesetzmässigkeit unseres Denkens in der Bearbeitung der Erfahrung. Wenn dem

aber so ist, so ist auch nichts natürlicher, als dass die Frage, ob wir mit Hülfe der Methode erkennen können oder nicht, identisch ist mit der Frage, ob unsere durch gesetzmässiges Denken vollzogene Bearbeitung der Erfahrung uns Erkenntniss ermögliche oder nicht; denn Erfahrung ohne Denken ist noch keine Erkenntniss. Demgemäss wird die Tragfähigkeit der Methode für die Erkenntniss abhängen von der Fähigkeit unseres Denkens, den Inhalt der Erfahrung zu erkennen. Allein auch damit hat es noch nicht sein Bewenden, da vielmehr das die Erfahrung bearbeitende Denken auch fragt, was denn an der Erfahrung wahr sei. Diese selbst wird Gegenstand denkender Betrachtung nicht bloss in Bezug auf ihren concreten Inhalt, sondern in Bezug auf ihre Bedeutung für das Erkennen überhaupt. Aber gerade hier bewährt sich, dass die Erfahrung nicht in Denken kann aufgelöst werden, wenn sich zeigen lässt, dass das Denken selbst einen Inhalt erkennen will, den es selbst als blosses Denken noch nicht hat und den es in der Erfahrung empfängt und als einen der Objectivität entsprechenden denken muss. Erst wenn so das Denken selbst uns nöthigt, die Erkenntniss von Realem zu postuliren, welches wir mit Hülfe denkender Bearbeitung der Erfahrung erkennen können, ist die Erfahrung als ein selbstständiges Princip des Wissens neben dem Denken anerkannt, und bestätigt sich das, was wir über die inductive und deductive Methode gesagt haben, so dass wir denn auch allen Grund haben, diesen Methoden zu trauen. Sie werden um so vertrauenswerther durch die Einsicht, wie die inductive und deductive Methode gegenseitig sich ergänzen und fördern.

Sieht man auf die geschichtliche Entwickelung der Wissenschaften, so ist die deductive Form die erste, und ihr folgt erst später die empirisch inductive. Es ist zwar das Unbestimmte, was am Anfang der Entwickelung steht, aber sobald sich das Denken regt, regt sich das Bedürfniss nach einer Totalanschauung. Der Mensch erhebt sich über die Empirie, von der er umgeben ist. Dass dies zunächst durchaus nicht in begrifflich genauer Form geschieht, dass das Allgemeine zuerst in dem Concreten gesehen und dann leicht dieses Concrete sofort für das Allgemeine genommen wird, ist schon bemerkt. Wir sehen in der griechischen

Speculation Hylozoisten und Atomistiker ebenso wie Idealisten, abstracte Atomenlehre und abstracte Ideenlehre; als die Naturwissenschaften zur Reformationszeit sich emancipirten, so finden wir auch da von einem Fludd die Welt nach dem Thermometer construirt und von einem Paracelsus als einen chemischen Process aufgefasst. Die inductive Methode ist erst viel später bewusst geltend gemacht worden als die deductive. Man kann Baco als ihren Urheber betrachten; und erst mit ihr haben die empirischen Wissenschaften einen vollständigen Aufschwung genommen. Man hat nun zwar auch in neuerer Zeit eine Universalmethode annehmen wollen, im Anfang des Jahrhunderts die speculative, jetzt die inductive. Aber es kann keine die andere völlig ersetzen und beide können nur mit einander vollendet werden. Wollte man erst warten, bis auf dem inductiven Wege die Einzelwissenschaften vollendet sind, ehe man zu umfassenden Betrachtungen aufstiege, so würde man nie dazu kommen. Wollte man aber umgekehrt mit der Speculation alles Einzelne erreichen, so würde man die Einzelwissenschaften vernachlässigen. Ohne dass zugleich principielle wissenschaftliche Untersuchungen gemacht würden, würden auch die Einzelwissenschaften bald ins Stocken gerathen, weil das Einzelne nur im Zusammenhang des Ganzen eine neue Beleuchtung erfährt und richtig beurtheilt werden kann, gerade so wie die allgemeinen Wissenschaften ohne Beziehung auf die Einzelwissenschaften sich leicht in Abwege verlieren würden, weil man von der Aufgabe, die concrete Welt zu erkennen, leicht abkäme und sich in unfruchtbaren Abstractionen bewegte. Daher kommt auch, dass so sehr man die Ausschliesslichkeit der einen Methode geltend machen wollte, doch weder die eine noch die andere wirklich zum Siege kam; beide Richtungen nähern sich gegenseitig, indem von Seiten der Induction die Deduction zugelassen wird, wenn auch nur in dem Sinne, dass auf Grund der Induction allgemeine Principien erreicht werden, aus denen man deduciren könne, ebenso aber von Seiten der Deduction die Induction, sofern sie bereit ist, das durch Induction Gewonnene mit aufzunehmen und nicht Alles Apriori abzuleiten, wozu der spätere Schelling in der Unterscheidung von positiver und negativer Philosophie wenigstens einen Ansatz gemacht

hat. In abstracto angesehen ist es auch vollkommen richtig, dass beide Methoden in ihrer Vollendung schliesslich die gesammte Erkenntniss umspannen müssten; die Induction könnte sich zu den allgemeinen letzten Principien zu erheben suchen; die Deduction bis zu der Erkenntniss der concreten Vorgänge der gegebenen Welt vordringen.*) Diese universale Bedeutung beider Methoden hervorzuheben, ist desshalb von Bedeutung, weil daraus am deutlichsten erhellt, dass beide Methoden einander ergänzen können und dass eine nach beiden Methoden getheilte Bearbeitung des gesammten Gebietes der Wissenschaft doch ein Ganzes geben kann. Aber so gewiss beide Methoden an sich universal gerichtet sind, so gewiss und eben darum ist es doch nicht nützlich, eine derselben zur Universalmethode zu erheben; denn jede hat ihre Stärke in dem Gebiete, von dem sie ausgeht; und so muss es dabei bleiben, dass die empirischen Wissenschaften die inductive Methode haben, die speculative Wissenschaft die deductive, die ersteren die denkende Bearbeitung der Erfahrung in der Form behandeln, durch Analyse erst zur Synthese aufsteigen, ihren Schwerpunkt in der Sammlung des Stoffs und der beobachtenden Analyse haben, die letztere die denkende Bearbeitung der Erfahrung so behandelt, dass sie das Erfahrungsgebiet den universellen Principien auf synthetischem Wege einordnet. Durch diese Unterscheidung, die keine absolute Scheidung ist, gewinnen beide und fördern sich beide gegenseitig. Denn je weiter die Induction fortschreitet im Gebiete der Einzelwissenschaften, um so leichter kann die Speculation deren allgemeinere Resultate sich einfügen und so die ihr eigenthümliche Aufgabe der Erleuchtung des Weltzusammenhangs erfüllen; und ebenso

*) Man könnte hiegegen freilich einwenden, dass hiebei die Gebiete, in welchen das Soll Geltung habe, nicht berücksichtigt seien, also die Gebiete der Ideale und der ihnen zugehörigen Begriffe. Hier sei ein Soll, das durch Induction nicht zu erreichen ist, weil die Wirklichkeit dem Soll nicht entspricht. Allein in der Vollendung der Erkenntniss würde auch die Erfahrung durch das Soll so bestimmt sein, dass zwischen beiden keine Differenz mehr wäre; da nun wie oben gezeigt, alle Ideale, auch das des Wissens nicht ausgenommen, nur mit einander vollendet werden können, würde die vollendete Induction von einer dem Soll entsprechenden Erfahrung ausgehen.

ziehen die empirischen Wissenschaften aus der Speculation Gewinn, insofern diese ganze Gebiete des empirischen Materials in ein neues Licht stellt und die Einzelforschung veranlasst, die Thatsachen unter neuem Aspect zu betrachten.*)

Die inductive Methode kann man nach dem Ausgeführten auch als die Methode der empirischen Wissenschaften bezeichnen. Innerhalb der empirischen Wissenschaften aber kann es wieder solche geben, welche classificatorisch sind, die Naturbeschreibung, die realanalytisch und auf Grund davon synthetisch sind, wie die Physik, und die teleologisch sind, wie die Pysiologie und vor Allem die Geschichte, in welcher es sich um die Resultate menschlicher zweckvoller Thätigkeit handelt. Denn wollte man die Geschichte nach der physikalischen Methode behandeln, die historischen Erscheinungen in ihre Elemente zerlegen und wieder durch Causalität und Wechselwirkung sie zusammensetzen und demgemäss historische Gesetze als Arten von Naturgesetzen aufsuchen, so würde man das Wesen der Geschichte verkennen, in der es sich um eine Welt von realgewordenen Zwecken handelt.

Man könnte die Deduction der Philosophie zuschreiben. Und wenn sich das im Allgemeinen auch als richtig herausstellen wird, so bieten doch die verschiedenen Arten der Deduction eigenthümliche Schwierigkeiten. Die Philosophie scheint nur die Wahl zwischen Einer Methode zu haben, da ja die Speculation von einem letzten Princip ausgehen soll. Eben daher erklärt es sich auch, dass die Methoden der Philosophie gewechselt haben. Man hat die rein logische Methode angewendet, am vollkommensten in der Hegelschen Dialektik; man hat den Versuch gemacht mit den Kategorieen der Substanz, Wechselwirkung, Causalität allein die Welt zu begreifen und das führt dazu, entweder die

*) So beginnt man z. B. jetzt die Schelling'sche Naturphilosophie vielfach wieder gerechter zu beurtheilen als es eine Zeitlang Mode war; der grossartige Versuch einer Betrachtung des Zusammenhanges der Natur durch den Darwinismus wäre ohne diese Richtung, wie sie auch ein Göthe vertrat, kaum denkbar, wie z. B. auch Häckel in Bezug auf Göthe anerkennt, vgl. a. a. O. S. 73 f., in Bezug auf Schelling, Wundt, Ethik S. V.

ganze Welt nach der Methode einer mechanischen Naturphilosophie zu verstehen oder wie Spinoza nach der mathematischen Methode. Endlich hat man auch die teleologische Methode anzuwenden versucht. Im Alterthum ist das am consequentesten von Aristoteles durchgeführt worden, der den ganzen Weltzusammenhang am Faden der Kategorie des Zweckes durchzuführen suchte. Und doch ist jede dieser Formen der Speculation für sich einseitig. Wollte man dem dadurch entgehen, dass man die verschiedenen Methoden den verschiedenen Theilen der Philosophie zuschriebe, so würde man der Einseitigkeit entgehen und dafür die Einheitlichkeit der Speculation verlieren.

Eben diese Schwierigkeit führt uns zu der Erkenntnisstheorie zurück, welche zu gleicher Zeit die subjectiven Voraussetzungen des Erkennens und die Fähigkeit unserer Erkenntnissvermögen eine transsubjective Erkenntniss zu gewinnen prüft. Die Philosophie, welche anfangs ein allgemeines Princip, das in der Erfahrung enthalten ist, für sich fixirt und nun deductiv verfährt, vermeidet die anfängliche Willkür dadurch, dass sie den gegebenen Erkenntnissprocess auf seine Fundamente hin untersucht; nicht das Erkenntnissvermögen für sich kann untersucht werden; denn ein solches Vermögen als ruhende Grösse giebt es nicht; sondern der Process des Erkennens. Das ist auch nicht so gemeint, als ob die Thatsache des Erkennens als der Beweis für das wirkliche Erkennen angesehen werden könnte und man aus dem thatsächlichen Erkennen schliessen könnte auf die für dasselbe nothwendigen Voraussetzungen auch metaphysischer Art.*) Vielmehr ist das thatsächliche Erkennen nur der Anknüpfungspunkt, um die Fundamente des Erkennens zu untersuchen; denn ob wir thatsächlich erkennen und wie weit, soll ja eben erst kritisch erforscht werden. Ob unser thatsächliches Erkennen schon wirkliches Erkennen ist, lässt sich nur beantworten, wenn wir die Kriterien für das wahre Erkennen gewonnen haben. Das aber ist ja eben die Aufgabe der Erkenntnisstheorie. Ich habe nun zu zeigen gesucht, dass der Erkenntnissprocess keineswegs ein bloss subjectiver Vorgang

*) Wie v. Hartmann zu wollen scheint.

ist, dass wir einen realen Inhalt zu erkennen vermögen, dass die Methoden des Erkennens nur den Sinn haben, uns wirkliche Erkenntniss zu ermöglichen.

Die Erkenntnisstheorie also mündet einmal dahin aus, die formale Gesetzmässigkeit des Denkens in der Bearbeitung der Erfahrung zu untersuchen, d. h. in die Logik. Sodann aber, da der Erkenntnissprocess nicht ohne Inhalt ist, so wird es auch darauf ankommen, das universale Princip festzustellen, aus welchem inhaltlich deductiv kann verfahren werden. Und dazu dient auch die Erkenntnisstheorie, insofern, als sie wenigstens die möglichen principiellen Auffassungen der Welt herausstellt; denn diese sind an dem Faden der Kategorieen aufgereiht. Es giebt keine anderen. Je nachdem dieselben zur Erklärung der Welt verwendet werden, ergiebt sich eine verschiedene Auffassung der Weltprincipien.

Kurz, aus der Erkenntnisstheorie, welche kritisch den Process des Erkennens untersucht, ergiebt sich einmal die Logik die die Gesetzmässigkeit des Denkens in der Bearbeitung der Erfahrung betrachtet, und sodann die Metaphysik, welche die allgemeinen Grundlagen der Welt erforscht, welche der Erfahrung zu Grunde liegen.*)

Die Logik ist hienach nicht etwa ein Theil der Psychologie, sowenig wie die Moral. Mag die Psychologie immerhin die Art und Weise untersuchen, wie Associationen u. A. entstehen, wobei noch andere Interessen als die des Erkennens mitspielen; die Logik hat nicht zu beschreiben, wie Gedanken und Gedankenverbindungen unter dem Einfluss der verschiedenen seelischen Kräfte und Zustände entstehen, sondern sie hat die Gesetze zu untersuchen, welche die Bedingung für die Erkenntniss sind; sie zeigt, welche Gesetze und Methoden man zu befolgen hat im Denken, wenn man erkennen will. Nicht Gedankenbildungen, die aus fremden Impulsen hervorgehen oder fremden Interessen dienen, hat sie zu berücksichtigen. Sie ist nicht ein Theil der Psychologie. Die Logik, welche die Gesetzmässigkeit des Denkens in seiner

*) Im Ganzen hat Wundt in der Einleitung seiner Logik ein ähnliches Verhältniss von Erkenntnisstheorie, Logik und Metaphysik ausgesprochen, I. S. 2. 7, wenn er auch Logik und Erkenntnisstheorie enger zusammennimmt.

Thätigkeit, d. h. der denkenden Bearbeitung der Erfahrung und damit auch die Methoden, die ja nichts anderes sind als die Ausübung der Gesetzmässigkeit der denkenden Thätigkeit, zu untersuchen hat, ist nun ebenso wie die Metaphysik eine deductive Wissenschaft. Man kann nicht behaupten, dass die Erkenntnissmethoden der empirischen Wissenschaften nicht durch philosophische Speculation sondern durch diese selbst gefunden werden. Das zeigt die Geschichte. Denn wenn wir zurückblicken auf die Entwickelung der empirischen Wissenschaften in der Neuzeit, so steht an der Spitze derselben gerade derjenige Mann, dessen wesentliche Leistung eben darin besteht, zuerst auf eine consequente Durchführung der empirischen Methode gedrungen zu haben, der Philosoph Baco von Verulam. Nicht auf Grund einer ausgebildeten Naturkunde, die man damals noch gar nicht hatte, sondern auf Grund einer zusammenhängenden Theorie der Erkenntniss hat er die empirische Methode angegeben, ist Begründer der inductiven Logik geworden, wenn er selbst auch über das Ziel hinausschoss, indem er diese Methode zur Universalmethode machen wollte und so selbst wieder in die von ihm gerügten idola specus verfallen ist. Mag die Methode im Einzelnen durch ihre Handhabung in den empirischen Wissenschaften gebessert werden, gerade die Erscheinung Bacos beweist es aufs deutlichste, dass zur Einsicht, dass es einer neuen Methode bedürfe und wie sie beschaffen sein müsse, ein Ueberblick gehört, wie ihn die Speculation allein hat. Seine Leistung besteht darin, dass er einsah, es bedürfe für die concreten Wissenschaften eine neue Methode, und dass er hiedurch dieselben von dem Druck einer ihnen ungünstigen Universalmethode befreite. Daher schrieb er ein Novum Organon, eine neue Logik und entwarf derselben entsprechend einen Globus intellectualis, in welchem er die Wissenschaften ihrem Inhalt nach als ein System darzustellen suchte, ein Beweis, wie Logik und Inhalt des Erkennens immer zusammengehören. Trotz allen entgegengesetzten Scheines ist seine Theorie speculativ, da sie ein allgemeines Princip in concreto durchführt, das als allgemeingültiges Princip von ihm bewusst erfasst und nicht erst durch Abstraction aus der Empirie gewonnen ist. Denn bei ihm

oder seinen Vorgängern liegt nicht eine lange Ausübung der empirischen Methode vor, grosse Entdeckungen in den empirischen Wissenschaften werden auf ihn gar nicht zurückgeführt. Aber auch von Baco abgesehen, muss man anerkennen, dass die Logik eine speculative Wissenschaft ist. Die Erkenntniss, dass die Naturwissenschaften z. B. eine eigene Methode haben müssen, kann nur gewonnen werden, wenn man das Verhältniss von Denken und Erfahrung sich klar gemacht hat, und dies ist eben die grundsätzliche Erkenntniss, von welcher die Logik ausgeht, indem sie die formale Gesetzmässigkeit der Denkthätigkeit erforscht, wie dieselbe in der denkenden Bearbeitung der Erfahrung sich offenbart oder, da sie nicht immer sich offenbart, sich offenbaren soll. Und an diesem Soll kann man besonders sehen, dass es sich in der Logik nicht um eine empirische Wissenschaft handelt.

Indem nun die Logik die Gesetze des Denkens, die Denkformen, die verschiedenen Arten der Begriffs- und Urtheilsbildung durchforscht, und die verschiedenen Methoden nachweist, führt ihre Deduction dazu, alle Begriffsbildung als ein zusammengehöriges Ganze darzustellen, weil sie auf den gleichen Gesetzen beruht. Hienach ergiebt sich aus der Logik die Möglichkeit einer Classification aller Begriffe, nach dem Gesichtspunkt ihrer logischen Bildung nach verschiedenen Methoden. (Vgl. o. S. 153. 154.)

Die Metaphysik, welche die Grundlagen der Welt untersucht, wird jede Einseitigkeit in der Auffassung der Principien ebenso vermeiden, wie sie nach einheitlicher Geschlossenheit streben muss. Eben daher wird sie die Aufgabe haben, ihre principielle Grundlage dadurch zu befestigen, dass sie die verschiedenen möglichen Standpunkte durchläuft, um schliesslich denjenigen zu gewinnen, den sie einnehmen muss. Das kann sie aber an dem Faden der Kategorieen, welche die Erkenntnisstheorie ihr an die Hand giebt, vollbringen. Sie ist also zunächst dialektisch, um ihren Standpunkt zu begründen. Diese Dialektik ist deductiv, sofern sie am Faden der Kategorieen einen Umkreis verschiedener Möglichkeiten durchläuft, welche in dem allgemeinen Princip enthalten sind, dass es mit Hülfe des Denkens gelingen müsse, die realen Grundlagen der Welt zu

erkennen. Sie ist schon in sofern synthetisch, als sie die verschiedenen möglichen principiellen Positionen mit der Erfahrung in Beziehung setzt und dadurch die Tragweite derselben prüft, dann aber auch insofern, als sie auf Grund der jedesmaligen Prüfung das Berechtigte einer jeden Position aufbewahrt und mit dem Berechtigten der Anderen zu verbinden sucht, um so den Einseitigkeiten zu entgehen. Sie wird den Kategorieen entsprechend ebensosehr die Realprincipien wie die teleologischen Principien berücksichtigen und die Einheit der mechanischen und teleologischen Betrachtungsweise der Welt darzuthun haben. Da nun die Natur sich als der Sitz der mechanischen, der Geist als der Sitz der teleologischen Principien erweist, wenn auch auf keiner von beiden Seiten keines ausschliesslich ist, so kann man im Allgemeinen sagen, dass die Naturphilosophie der realen Art der deductiven Methode folgend, in Teleologie ausmünden wird, während die Geistesphilosophie, welche die Ausgestaltung und die Realisirung der Zweckideale zum Gegenstand hat, der teleologisch deductiven Methode folgend den Mechanismus fordern wird. Von der logischen Methode in Hegel'scher Weise kann in der Metaphysik nicht die Rede sein, wenn man nicht das Denken selbst für Sein erklärt, denn in ihr handelt es sich um die Deduction, d. h. die Unterordnung der Erfahrungswelt unter die metaphysischen Principien, wo nur die Kategorieen, durch welche wir die Wirklichkeit als solche denken, in Betracht kommen, d. h. die realen und teleologischen; dagegen versteht es sich von selbst, dass die Metaphysik darum nicht aufhört den logischen Denkgesetzen unterstellt zu sein; denn sowenig aus der logischen Bewegung des Denkens für sich das Sein kann verstanden werden, ohne Zuhülfenahme metaphysischer Principien, so sehr muss die logische Gesetzmässigkeit in allem Denken gewahrt sein, mag es die Zweck- oder die Realprincipien zum Inhalt haben. Nur werden die logischen Gesetze dem Inhalt entsprechend in concreto verschieden näher bestimmt.

Fassen wir zusammen, so hat die Philosophie auf Grund der erkenntnisstheoretischen Kritik, welche phänomenologisch von dem in der Empirie gegebenen Erkennen zu den Principien desselben gelangt, in der Logik und in der Metaphysik, auf Grund deren

Naturphilosophie und Geistesphilosophie sich erheben, die deductive Methode zu üben, während die inductive Methode mit ihren Unterarten den empirischen Wissenschaften zukommt.

Wenn der Gegensatz von Erfahrung und Denken diese doppelte Methode erfordert, indem die Erfahrung einmal durch die universalen Principien in einen einheitlichen Zusammenhang eingeordnet wird, sodann in concreto in den Einzelwissenschaften inductiv behandelt wird, so will es scheinen, dass das Erkennen niemals voll erreicht wird, da die Induction sich nur allmählich zu dem Allgemeinen, die Deduction nie völlig zu dem Concreten erstreckt. Man könnte hienach versuchen, denjenigen Punkt, wo die deductive und die inductive Methode coincidirt, aufzusuchen, um auf Grund einer möglichst ausgebreiteten Erfahrung ein ihr immanentes allgemeines Princip zu erfassen.*) Die Wahrheit des Erkennens wäre erst vollständig, wenn wir mit einem Schlage das gesammte Gebiet der Erfahrung durch das Denken erleuchtet sähen, statt dass wir mühsam bruchstückweise bald von allgemeinen Principien aus den Weltzusammenhang zu beleuchten, bald die concrete Erfahrung in ihre Elemente zu zerlegen und wieder zusammenzufassen suchen. Diese bisher vermisste Einheit von Erfahrung und Denken, einen solchen Coincidenzpunkt beider, hat man nun mit der intellectuellen Anschauung erfassen zu können geglaubt, die man daher häufig zum Erkenntnissprincip gemacht hat. Hiemit wäre noch eine dritte Methode neben der inductiven und deductiven gegeben, über deren Bedeutung wir uns noch verständigen müssen.

Es ist für unser Erkennen charakteristisch, dass gerade bei den Idealen, welche den umfassendsten Charakter tragen, zugleich die Beziehung auf die einzelne Erfahrung, in subjectiver Hinsicht

*) Einen solchen Coincidenzpunkt sucht Eucken auf, wenigstens für das Gebiet der Geisteswissenschaften und der Geschichte, einen Punkt, an welchem die geschichtliche Erfahrung selbst für die Speculation ein universales Princip aufweist, einen letzten Einheitspunkt, in welchem sich alle Gegensätze zusammenfinden, einen „Inbegriff". Vgl. seine Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens S. 56 f, 72 f. Im Wesentlichen stimme ich dem Gedanken zu, dass solche Coincidenzpunkte in intellectueller Anschauung sich finden lassen und als heuristisches Princip dienen können, an welches sich aber eine discursive methodische Beweisführung anschliessen muss.

im concreten Gefühl, in objectiver Hinsicht für den einzelnen gegebenen Fall in intellectueller Anschauung, sich geltend macht, wie ich oben gezeigt habe. Diese intellectuelle Anschauung müssen wir noch einen Moment betrachten, besonders auch darauf hin, ob sie sich nicht noch in weiterem Maasse anwenden lasse als bloss im Gebiete der Ideale und wie sie zu den genannten Methoden sich verhalte, ob sie für sich ein Erkennen im strengen Sinne gewähre. Wir haben nun oben gesehen, wie von der intellectuellen Anschauung ein discursives Erkennen ausgeht, wie aber doch in dem Gebiete der Ideale immer wieder eine Rückkehr zu ihr, wenn auch in geklärter Form stattfinde. Die intellectuelle Anschauung ist hier immer so beschaffen, dass im Einzelnen das Ideal erschaut wird; aber sie ist nicht ein umfassendes Erkenntnissprincip. Vielmehr ist dieselbe immer nur auf den concreten Fall bezogen, aber es wird in ihr nicht das Ideal in seiner ganzen Tragweite überschaut. Daher ist auch bei ihr immer das individuelle Moment eingemischt, bei der ästhetischen, religiösen, selbst auch der ethischen Form derselben. Und so ist es nicht unberechtigt, wenn man sie nicht als allgemeines Erkenntnissprincip für sich gelten lässt. Und doch ist sie nicht überflüssig für unser Erkennen, sondern höchst werthvoll. Denn unser discursives Erkennen erreicht nicht ein abschliessendes Gesammtresultat, wie wir gesehen haben. Die Aufstellung rein abstracter Ideale aber würde dem Erkennen ebenfalls wenig nützen; denn, wenn nicht zugleich uns zum Bewusstsein kommen könnte, dass die wirkliche Welt, die das Object unseres Erkennens ist, diesen Idealen sei es der Anlage nach oder der Wirklichkeit nach entspreche, so würde dadurch unsere Erkenntniss wenig gefördert. Das aber werden wir eben für Theile der Welt in der intellectuellen Anschauung inne. An dem concreten Fall wird uns klar, dass die Welt dem Ideal zugänglich ist, dass das Soll der Ideale sich zum Sein nicht feindlich verhält, dass die Ideale in der Verwirklichung begriffen sind, das um so mehr, als eben der concrete Fall als Spiegel der Welt sich ansehen lässt, weil in ihm das universale Princip des Ideales zur Geltung gekommen ist. Allein es kann nicht das discursive Erkennen ersetzt werden durch intellectuelle Anschauung, weil

wir nicht darauf ausgehen, nur in concreten Fällen die allgemeinsten Principien zu schauen, sondern ein zusammenhängendes Welterkennen anstreben. Eben daher muss man doch von der intellectuellen Anschauung immer wieder zu dem discursiven, methodischen Erkennen übergehen. Gerade die Ideale selbst können nicht bloss für diesen und jenen concreten Fall gelten, sondern überhaupt, und so werden wir immer wieder über die intellectuelle Anschauung hinausgetrieben. Das wäre nur dann nicht nothwendig, wenn wir mit einer Intuition die gesammte Welt überschauen könnten. Denn dann hätten wir, wie schon Kant gesehen hat, vollendete Erkenntniss. Da das aber nicht der Fall ist, so wird auch eine vereinzelte intellectuelle Anschauung immer andere zur Ergänzung bedürfen, und doch würde sich unser Erkennen so nicht vollenden, weil wir nicht bloss, wie es hier immer sein würde, die einzelnen Objecte in ihrer directen Beziehung zu den allgemeinen Idealen, sondern auch in ihrer Beziehung zu einander erkennen müssen, was nur Eine absolut intellectuelle Anschauung gewährte. So sind wir immer genöthigt zu dem discursiven Erkennen überzugehen, um auch dessen gewiss zu werden, dass unsere intellectuelle Anschauung nicht etwa nur eine subjective Täuschung sei, welcher der Zusammenhang der Dinge widerstreite. Wenn wir z. B. einen einzelnen Zustand unseres Bewusstseins, in welchem wir von einem Natureindruck mächtig ergriffen sind, auf das absolute Ideal beziehen und diesen Eindruck als Offenbarung der Gottheit anschauen, so ist doch diese vereinzelte Anschauung noch keine genügende Erkenntniss. Hat sich nun aber unsere Erkenntniss von dem Naturzusammenhang durch discursives Erkennen erweitert, so wird eine neue intellectuelle Anschauung, in der wir wieder ein Naturobject auf die Gottheit beziehen, nicht mehr isolirt, sondern zugleich als ein dem Naturzusammenhang angehöriges mit dem absoluten Ideal in Beziehung gebracht. Auch da ist eine intellectuelle Anschauung eines einzelnen Falles; aber nicht mehr wie vorher, sondern der einzelne Fall wird im Zusammenhang erfasst und als solcher auf das absolute Ideal bezogen. Die intellectuelle Anschauung ist damit erweitert, obgleich durchaus concret und hat eben dadurch eine grössere Bürgschaft der

Wahrheit, obgleich es auch nicht unwahr war, das einzelne Naturobject zu der Gottheit in Beziehung zu setzen. Genug, die intellectuelle Anschauung weist über sich hinaus, weil sie nicht absolut, sondern nur auf Einzelnes bezüglich ist und fordert ihre Ergänzung und Bestätigung in dem discursiven Erkennen. Nicht minder aber, eben weil auch das Letztere unvollkommen ist, werden wir immer wieder auf sie hingeführt — auch im Erkenntnissinteresse — um uns immer wieder den Zusammenhang des Concreten mit den Idealen und der Ideale mit der wirklichen Welt zu vergegenwärtigen. Und gerade darauf kommt es zunächst an. Wir haben ja gesehen, wie unser Erkennen theils empirisch, theils speculativ ist. Da ist es von grossem Werthe, dass die beiden äussersten Enden, das Ideal, das Allgemeinste der Speculation und das Einzelne, das Concreteste empirischer Erkenntniss sich in Einer intellectuellen Anschauung, wenn auch nur jedesmal für einzelne Fälle vereinigen.

Allein es fragt sich, ob das Princip der intellectuellen Anschauung sich nicht noch weiter ausdehnen lässt, als bloss auf die Ideale. So sehr überhaupt das ganze Gebiet intellectueller Anschauung von Vielen bestritten ist, so energisch ist es von Anderen anerkannt worden, von Fichte, Schelling, Ritter, für das Gebiet der Geschichte von Droysen,*) in etwas anderer Form als unbewusstes Hellsehen von v. Hartmann.

Wir haben keinen Grund bisher gefunden, wesshalb nicht auch von den Idealen abgesehen intellectuelle Anschauung möglich sein soll. Wenn z. B. ein Naturforscher in einer einzelnen concreten Erfahrung ein derselben immanentes Princip erschaut, ein Gesetz, das allgemeine Gültigkeit für ein weites Gebiet hat, oder wenn im Gebiete der Speculation eine Wahrheit so erschaut wird, dass man ihre principielle Tragweite für Erklärung der empirischen Welt erschaut, so ist hier von intellectueller Anschauung zu reden. Denn in solchem Falle wird die Erkenntniss nicht durch Untersuchungen discursiver Art gewonnen. Vielmehr dieselbe tritt unmittelbar aus dem dunkeln Grunde hervor; freilich werden discursive Untersuchungen und Refle-

*) Historik, S. 9 ff.

xionen vorhergegangen sein. Man kann vielleicht behaupten, dass diese vorhergehende Arbeit dazu gedient habe, den Geist für die Anschauung reif zu machen; aber die Erkenntniss selbst wird durch eine intellectuelle Anschauung gewonnen. Bei allen Entdeckungen ist ein geheimnissvoller Factor und es kommt da allemal eine Art intellectueller Anschauung in Betracht, welche das Empirische und Apriorische, das Einzelne und Allgemeine, die concrete Gegebenheit und das Princip in Eins schaut.*) Allein auch hier gilt das schon Bemerkte: dieses Anschauen ist niemals umfassend genug; in einem so erschauten philosophischen Princip kann ein Stück Wahrheit sein, aber schwerlich die ganze Wahrheit, wenn es auch um so mehr Gewicht hat, je umfassender das Gebiet ist, aus dem es herausgeschaut ist. Diese Erkenntnissart ist und bleibt fragmentarisch; eben daher ist es nicht unberechtigt, ihr für sich zu misstrauen. Es kann, da sie nicht die ganze Wahrheit erschaut, ebensogut Irrthum als Wahrheit in ihr enthalten sein; sie muss also vervollständigt, ihr Inhalt als wahr erwiesen werden,**) indem derselbe in den Zusammenhang des discursiven Erkennens hineingestellt wird; es wird darauf ankommen denselben, sei es auf deductivem Wege, wenn er ein philosophisches Princip enthält, sei es auf inductivem Wege, wenn er eine für einen Kreis der empirischen Wissenschaft gültige allgemeine Wahrheit enthalten soll, zu erhärten. Im letzteren Falle ist der Umkreis der Erscheinungen, für den er gelten soll, mit seiner Hülfe zu begreifen und er eventuell mit anderen Erscheinungen und deren Principien in Einklang zu bringen; handelt es sich aber um einen Inhalt, der auf speculativer Seite liegt, so ist seine Nothwendigkeit darzuthun, man hat ihn aus höheren Principien abzuleiten oder falls er das letzte Princip sein sollte, ihn als von der Vernunft selbst nothwendig zu denkenden zu erweisen, kurz durch Dialektik zu erhärten. Ja im Gebiete der Philosophie wird es nach dem, was wir ausgeführt haben, auch darauf ankommen, ein solches Princip durch die synthetische Deduction voll zu entfalten, mit seiner Hülfe die

*) Vgl. Eucken a. a. O. S. 56. 72.

**) Das hatte Hegel im Sinne, wenn er Schellings Philosophie als aus der Pistole geschossen bezeichnete.

Welt zu verstehen und dadurch seine Haltbarkeit aufzuzeigen. Die intellectuelle Anschauung hat hienach wissenschaftlich angesehen, wohl als heuristisches Princip Bedeutung, aber sie kann als letzter Erkenntnissgrund für sich nicht genügen. Das gilt aber auch, wie oben genugsam dargethan ist, von den Idealen und ist besonders für die religiöse Erkenntnisstheorie von der grössesten Wichtigkeit, worauf hier nicht näher einzugehen ist. Dass die intellectuelle Anschauung übrigens trotzdem gerade in dem Gebiete der Ideale nicht durch das Denken ersetzt, sondern nur ergänzt werden kann, ist früher gezeigt.*) So können also alle drei Formen der Erkenntniss sich gegenseitig ergänzen, jedoch so, dass als die streng wissenschaftlichen Methoden die inductive und die deductive oder speculative anzusehen sind, während die intellectuelle Anschauung insbesondere dazu dient, die Einheit des Einzelnen und Universalen uns zum Bewusstsein zu bringen und eben damit auch heuristische Bedeutung hat. Da sie indess nicht durch Methode kann hervorgebracht werden, wie das allerdings bei den andern beiden Erkenntnissweisen der Fall ist, so ist sie auch nach dieser Seite unsicher, und die, welche sie einseitig bevorzugen, werden immer auch im Erkenntnissgebiete der Genialität das Wort reden. Und insoweit wenigstens haben sie Recht, als sie eben als heuristisches Princip mehr der Individualität ihres Urhebers zugehört. Hienach kann man sie als eine besondere Methode des Erkennens kaum betrachten.

Capitel 13.

Die Kriterien der Gewissheit.

Die intellectuelle Anschauung konnte uns darauf verweisen, dass man mitunter auf die unmittelbare Form der Gewissheit ein weit grösseres Gewicht legt, als auf die vermittelte. Gerade heutzutage ist man geneigt, dem Denken zu misstrauen, dagegen diejenigen Formen der Gewissheit, welche einen mehr unmittel-

*) Vgl. o. S. 188, 193, 214, 239.

baren Charakter haben, den Glauben, die Wahrnehmung der Sinne, die innere Erfahrung mannigfacher Art in ihrer Selbstständigkeit bestehen zu lassen, wenn man ihnen auch nicht wissenschaftliche Gewissheit zugesteht. So hält man vielfach an einer praktischen Gewissheit fest, welche sich mit wissenschaftlichem Zweifel verbindet, ja hält einen solchen doppelten Standpunkt für den einzig möglichen. Hier handelt es sich natürlich um die Kriterien der Gewissheit für eine Erkenntniss. Versteht man unter praktischer Gewissheit nichts als ein subjectives Gefühl des Wohl oder Wehe, einen Zustand der Seligkeit oder Unseligkeit, so kommt diese natürlich nicht in Betracht. Meint man aber mit praktischer Gewissheit auch nur die Gewissheit davon, dass mit einer bestimmten Ursache ein bestimmter subjectiver Zustand verbunden sei, dass z. B. in der Religion der Zustand der Seligkeit auf eine Wirkung der Gottheit zurückzuführen sei, so ist es vollkommen unmöglich, auf die Dauer eine Gewissheit in jenen unmittelbaren Formen festzuhalten, wenn das Erkennen ihren Inhalt als subjective Illusion aufdecken würde.

Ich will zunächst die Kriterien der Gewissheit betrachten, welche einen durchaus unmittelbaren Charakter haben, sodann diejenigen Kriterien der Gewissheit noch einmal berühren, welche das vermittelte, zusammenhängende und universell gerichtete Denken an die Hand giebt. Die Gewissheit, auf die es ankommt, kann natürlich keine andere sein, als die Gewissheit davon, dass wir mit unserer Erkenntniss ein Sein erkennen, d. h. Gewissheit im erkenntnis-theoretischen Sinn; es handelt sich nicht um das bloss phsychologische Phänomen*) des Zustandes der Gewissheit, das lediglich subjectiv wäre und keinen Erkenntnisswerth hätte.

Die unmittelbare Form der Gewissheit kann darauf zurückgeführt werden, dass die vernunftnothwendige Idee der Wahrheit sich auch in unmittelbaren gefühlsmässigen Werthurtheilen geltend macht. Je nachdem es gelingt, Erkenntnisse zu gewinnen oder nicht, empfinden wir ein Gefühl der Lust und Unlust, in welchem sich unmittelbar kundthut, dass die vernunftnothwendige Idee des Erkennens, also die Vernunft in diesem Falle eine För-

*) Wie Grung a. a. O. S. 185 f. meint.

derung oder Hemmung erfahren habe. Auch hier giebt es Werthurtheile, indem sich die Befriedigung über das gelungene Erkennen in einem höheren Lustgefühl ausspricht. Desshalb hat man behauptet, es gebe ein Gefühl für Wahrheit, welches dem Irrthum nicht beiwohnen könne.

Allein es fragt sich, in welchem Sinne dieses unmittelbare Gefühl der Wahrheit zum Kriterium für die Wahrheit einer Erkenntniss gemacht werden solle. Hielte man sich nur daran, dass mit einer Erkenntniss ein Gefühl der Lust verbunden ist und schlösse aus diesem Lustgefühl auf die Richtigkeit der gewonnenen Erkenntniss, so wäre das bedenklich. Es ist wohl erklärlich, dass das Bewusstsein, Erkenntniss zu besitzen, von einem Lustgefühl begleitet ist; aber es ist misslich, das Bewusstsein, Erkenntniss zu besitzen, auf dieses Lustgefühl zu gründen. Daher wird, wenn dieses Gefühl der Wahrheit eine Bedeutung als Kriterium der Gewissheit haben soll, dasselbe nicht bloss den subjectiven Charakter des Lustgefühls tragen dürfen. Vielmehr wird noch die Objectivität der Wahrheit in dem Gefühl sich geltend machen müssen, und das geschieht in dem Gefühl eines psychologischen Zwanges, den Inhalt der Erkenntniss als wahr anzuerkennen. Dieser psychologische Zwang kann einmal eintreten bei dem Erfahren einer äusseren oder inneren Thatsache, welche sich uns aufdrängt. Nur fragt sich da, ob nicht ebenso derselbe Zwang empfunden wurde, wenn wir auch hintennach einsehen, dass wir etwas für eine Thatsache fälschlich hielten, so dass dann das Gefühl dieses Zwanges keine Gewissheit garantiren würde. Oder er kann darauf zurückgehen, dass die innere Nothwendigkeit des erkannten Inhalts sich uns unmittelbar aufdrängt. Dann aber fragt sich, ob diese Nothwendigkeit des Inhalts durch das Gefühl von ihr genugsam garantirt sei. Ganz abgesehen davon, dass dies Gefühl für Wahrheit insbesondere bei der empirischen Forschung nicht immer mit der erwünschten Kräftigkeit auftritt, wo es sich um richtige Wahrnehmung, Beobachtung, Deutung der Beobachtung handelt, fragt es sich also, ob das Gefühl von der Nothwendigkeit des erkannten Inhalts nicht auch täuschen könne.

Wir haben gesehen, wie auch bei dem Gefühlsurtheil, das im Gebiete z. B. des ethischen Ideales sich geltend macht, Irrthümer nicht ausgeschlossen sind. Vielmehr wie dort Jemand über Handlungen, die an sich richtig sind, Gewissensbisse empfinden und über unrichtige ein zustimmendes Werthurtheil fällen konnte, da es sich um die richtige Ausfüllung des allgemeinen Rahmens handelte, so kann es auch hier geschehen, dass man sich über ein Resultat der Erkenntniss freut, ja ein Gefühl der Nothwendigkeit desselben mit dem Lustgefühl verbunden ist, und dass man später sich doch eingestehen muss, man habe sich geirrt.

Die unmittelbare Gewissheit von einer Wahrheit giebt sich also allerdings in einem Gefühl der Lust kund, das sich nicht einstellt, wenn wir noch zweifeln, aber auch nicht bei Wahrheiten, die wir für selbstverständlich halten, weil es da so abgestumpft ist, dass es nicht jedes Mal wieder besonders sich geltend macht. Nur da, wo es uns auf eine Gewissheit der Erkenntniss ankommt, macht sich innerhalb der bezeichneten oberen und unteren Grenze das Gefühl geltend, ohne dass man sich aber unbedingt auf dasselbe verlassen könnte.

Der Grund dieser Unzuverlässigkeit des Gefühlsurtheils ist da, wo es sich um einen Inhalt handelt, der als in sich nothwendig erkannt werden soll, ein Mangel der Urtheilskraft — ganz wie im ethischen Gebiete bei dem irrenden Gewissen. Man glaubt, auf eine einzelne Erkenntniss die Gewissheit, welche der Idee der Wahrheit zukommt, übertragen zu können, weil diese bei Auffindung derselben mitwirkte, und empfindet in Folge dieses unmittelbaren Urtheils ohne Weiteres bei einem vermeintlichen Resultat eine solch höhere Lust. Ganz besonders ist das bei der intellectuellen Anschauung der Fall, in der Anschauung selbst und bei der Uebersetzung derselben in Begriffe. Wäre freilich eine vermeintliche Erkenntniss völlig verkehrt, und enthielte sie nur Unwahrheit, so wäre ein Lustgefühl, ein Gefühl der Gewissheit, nicht erklärlich. Da aber in der Erkenntniss ein Stück Wahrheit immer enthalten ist und die Unwahrheit immer nur in der Einseitigkeit besteht, mit der sie vertreten wird, so beruht das Wahrheitsgefühl auf der Wahrheit, welche in der Erkenntniss

enthalten ist, wird aber fälschlicher Weise auf das Einseitige und Verkehrte mit ausgedehnt.*) Eben daher kann man der unmittelbaren Gewissheit in der Wissenschaft nicht trauen; es muss vielmehr die Gewissheit zugleich eine vermittelte sein.

Wenn die unmittelbare Gewissheit wie die intellectuelle Anschauung desshalb nicht zuverlässig ist, weil sie die einzelnen Erkenntnisse als solche unmittelbar auf die Idee der Wahrheit bezieht und als concrete Erscheinung dieser Idee fasst, so wird die vermittelte Gewissheit eben diesen Mangel zu ergänzen haben, d. h. die einzelne Erkenntniss ist in einen grösseren Zusammenhang zu stellen.

Das methodische Erkennen empirischer und speculativer Art vermag erst der unmittelbaren Gewissheit die volle Bestätigung zu verleihen. Die so gewonnene Ueberzeugung wird freilich wieder von einem Gefühl der Gewissheit begleitet sein, einem höheren Lustgefühl, aber auf ihm allein ruht die Gewissheit der Wahrheit nicht; sondern um eine Thatsache im empirischen Gebiete festzustellen, ist die methodische Beobachtung nothwendig, welche von der Wahrnehmung verschieden ist, um eine Hypothese zu erhärten, ihre Tragfähigkeit zur Erklärung der in Frage stehenden Thatsachen, ihre Harmonie mit anderen Erscheinungen; im speculativen Gebiet kommt es darauf an, den nothwendigen Zusammenhang zu erkennen, in welchem eine Erhenntniss steht. Hiebei ist nun das, was man consequentes Denken nennt, von grossem Werthe; allein nur dann, wenn die Consequenz nicht gewaltthätig ist. Denn ebenso wichtig als Consequenz ist die Vollständigkeit der Begriffe, ohne die freilich eine völlige Consequenz nicht möglich ist. Aber es verdient erwähnt zu werden, dass in allen Wissenschaften oft genug ein Princip consequent durchgeführt wird, was in der Regel den Werth hat, neue Seiten klarzulegen, aber oft genug mit Ignorirung oder Umdeutung entgegenstehender Instanzen verbunden ist. Daher ist der Maasstab für die Wahrheit eines Princips nicht bloss das formal logisch consequente, d. h. bis an eine gewisse Grenze widerspruchslose Denken, auch nicht bloss die Fähigkeit

*) Das findet auch sehr häufig im Gebiet des religiösen Erkennens statt.

über weite Gebiete ein gewisses Licht zu verbreiten. Da es auch eine consequente Bornirtheit giebt, kommt es vielmehr darauf an, dass die Erkenntniss sich in dem Zusammenhange der gesammten Erkenntniss ohne Einseitigkeit als nothwendiges Glied erweise, kurz auf methodisches Erkennen. Das Kriterium der Gewissheit für die Erkenntniss ist die rechte Handhabung der Methode, womit sich allerdings auch ein Gefühl der Gewissheit verbindet.*)

Aber nun entsteht die weitere Frage, wenn die Methoden der Prüfstein für die Gewissheit sind, so dass wir eine falsche Ansicht allemal dadurch zu widerlegen suchen, dass sie entweder unmethodisch auf Einfällen beruhe oder an dem Maasstab der Methode gemessen die Gesetze derselben verletze, z. B. im empirischen Gebiete durch den Nachweis mangelhafter Beobachtung, oder einer mangelhaften Analyse, oder in dem speculativen Gebiete durch den Nachweis falscher Schlüsse oder einseitiger Auffassungen, so fragt sich wieder, warum wir annehmen, dass die Methode ein solcher Prüfstein sei, warum wir ein Recht zu haben glauben, ihr zu trauen und mit ihrer Hülfe wirklich zu erkennen.

Dass unsere Erkenntnissmittel zur Erkenntniss der Objecte ausreichen und dass wir aus richtiger Handhabung der Methode auf die Wahrheit der Erkenntniss schliessen können, könnte man aus dem Grunde bezweifeln, weil die Art, wie wir unsere Begriffe bilden und verknüpfen, nicht dem Gang der Wirklichkeit entspricht.**) Das logische Denken verfährt nach Gesetzen, die ihm allein eigen sind; es macht Umwege, welche gar nichts mit der Art der Verknüpfung der Dinge in der Wirklichkeit zu thun haben. Allein wenn auch der logische Gang unserer Untersuchungen nicht den Vorgängen der Wirk-

*) Uebrigens ist auch wohl zu bedenken, dass die unmittelbare Gewissheit des Gefühls keineswegs auf Täuschung beruhen muss, sondern nur, dass sie eine Täuschung sein kann, so dass eine volle Gewissheit sich erst erreichen lässt, wenn man die mittelbare hinzunimmt. Dies ist wichtig für das praktische Gebiet insbesondere, da es sonst z. B. eine populäre religiöse, ethische Gewissheit gar nicht geben könnte, die sich auf die Wahrheit des Inhalts bezöge und nicht bloss auf die Nützlichkeit für die Interessen des Subjects.

**) Lotze macht darauf aufmerksam. Logik. S. 10. 11.

lichkeit durchaus entspricht, so kann desshalb das Resultat doch der Wirklichkeit entsprechende Erkenntniss sein. Ob z. B. jemals in der Weise, wie wir im Experiment bestimmte Objecte isoliren und in bestimmte Verbindung setzen, diese Objecte in der Natur vorkommen, ist sehr die Frage; nichts desto weniger wird Niemand leugnen, dass durch diese von uns hervorgerufene Isolirung und Combination unsere Erkenntniss des Objects erweitert wird. Wir brauchen in der Wissenschaft die Hypothese, indem wir zu einer Erscheinung den Grund suchen. Zwar können wir irren. Indess wird die Gültigkeit der Hypothese in dem Maasse wachsen, als sich zeigt, dass sich die Erscheinung nur so erklären lässt, und so ist es wohl möglich, dass wir durch unvollkommene Hypothesen hindurch uns schliesslich doch am Ende der Erkenntniss der wahren Ursache immer mehr nähern. Die Bildung der Gattungsbegriffe ist vielfach unsicher. In demselben Maasse aber, als sich dieselbe der Vollkommenheit nähert, d. h. die Merkmale in ihrer Vollständigkeit und in ihrer Bedeutung für das Wesen der Gattung erkannt und demgemäss combinirt werden,*) wird auch eine objective Erkenntniss, wenn auch auf Umwegen gewonnen werden. Auch bei den Principien der Speculation werden allerhand Umwege gemacht, um dieselben mit Hülfe der Dialektik zu beweisen. Und doch, je mehr sich ihre innere Nothwendigkeit und ihre Brauchbarkeit zur Erklärung der Welt zeigt, um so mehr erkennt man ihre objective Bedeutung.

Kurz, es ist durchaus natürlich, dass der Gang der Erkenntniss dem Gang der Dinge nicht entspricht, weil Denken und Sein nicht identisch ist und wir ein adäquates Abbild von der Welt nur durch Thätigkeit im Erkenntnissprocess gewinnen, was auch, wie gezeigt, schon von der Wahrnehmung gilt; daraus aber kann man nicht schliessen, dass unsere Erkenntnissmittel überhaupt nicht zur Erkenntniss ausreichen und wir dem Prüfstein der Methode misstrauen müssten, sondern nur dass unsere Erkenntniss Resultat einer Arbeit ist.

Ein weit umfassenderes Bedenken dagegen, dass wir mit Hülfe der Methode Erkenntniss gewinnen und an ihr einen Prüf-

*) Vgl. o. S. 115. 139—143. 150 f.

stein für dieselbe besitzen, ist dies, dass alle unsere methodische Erkenntniss auf subjective Thätigkeit hinauslaufe und uns somit jedes Kriterium für den objectiven Werth unserer Erkenntniss fehle.

Schon unsere Sinneserfahrung, die Wahrnehmung und Empfindung sei subjectiv bedingt; die Art wie wir die Sinnesempfindungen combiniren, in Raum und Zeit einordnen, vollends wie wir Vorstellungen, Begriffe bilden, sei gänzlich subjectiv und zeige, dass in unserer Erkenntniss das Wenigste auf dem Eindruck des Objects, das Meiste auf der Bearbeitung des Eindrucks beruhe, was noch weit mehr von den Begriffen gelte, welche mit der Ideale bildenden Thätigkeit zusammenhängen. So dass also unser Weltbild, soweit wir eines zu Stande bringen, Product unserer Thätigkeit sei, nicht aber auf den Eindruck des Objectes zurückgehe. Und wenn wir fragen, worauf wir die Ueberzeugung haben stützen können, dass wir die Dinge erkennen, so war es, abgesehen von dem Gefühl des Afficirtseins, das schliesslich doch nur die einzelnen Empfindungen und ihre Anordnung betrifft, und von der concreten intellectuellen Anschauung, nur unser Denken, welches uns nöthigt, diese Annahme zu machen. Denn das Gefühl sinnlichen oder übersinnlichen Afficirtseins könnte, wie man verschiedentlich versucht hat, rein auf Selbstaffection zurückgeführt werden, wenn sich nicht dagegen der Schluss geltend machen liesse, welcher uns zwingt eine afficirende Ursache zu setzen, die Einsicht in die Nothwendigkeit, den Zustand des Afficirtseins nicht anders als durch eine Ursache erklären zu können, d. h. der Rückgang auf die Kategorie der Causalität. Hienach also liegt der Nerv des Beweises für eine objective Welt und unsere Fähigkeit, sie zu erkennen, in unserem Denken, in der Denknothwendigkeit und wir sind an allen Punkten auch hierauf zurückgekommen.*) Nun könnte man aber gerade dies

*) Das ist natürlich nicht so gemeint, als ob in letzter Instanz alle Erkenntniss aus dem Denken a priori construirt werden könnte; vielmehr haben wir gesehen, dass unser Erkennen durchweg Erkenntniss des Objects ist, dessen wir in äusserer Affection oder in intellectueller Anschauung habhaft werden. Ja auch die Speculation geht nur von den der Welt immanenten Principien aus, die sie für sich fixirt, um die objective concrete Welt von ihnen aus zu

bestreiten, dass unser Denken uns über uns hinausführen könne, indem man den Nachweis versuchte, dass unsere Kategorieen, auf die doch am Ende die Denknothwendigkeit immer wieder sich gründet, rein subjectiver Natur seien, und dass wir nur in ihnen eigene subjective Erfahrungen ohne Recht verallgemeinern und, was wir von uns uns vorstellen, auf die Aussenwelt übertragen; wie das auf das deutlichste von vorneherein sich als die Tendenz des Menschen zeige, alles nach sich zu messen und zu verstehen, wenn derselbe noch im Zustand kindlicher Phantasie den Dingen seine Beschaffenheit zuschreibe, sie personificire, ihnen eine Art Willen und Bewusstsein andichte u. drgl. mehr. Das Denken aber thue auch nichts anderes als die Dinge nach dem eigenen Ich verstehen, und so sei von einer Erkenntniss der Dinge, als von uns unterschiedener Objecte zu reden, eine Unmöglichkeit. Denn alle unsere Kategorieen seien nichts als Abstractionen, welche aus psychologischer Beobachtung hervorgegangen seien; Causalität sei der abstracte Ausdruck für die Thätigkeit des Ich und werde nun auch auf Objecte ausser uns übertragen, indem wir die Affection der Sinne nach der Analogie unserer Thätigkeit einem Object, das wirke, zuschreiben; Substanz der Ausdruck für das Gefühl unserer Wirklichkeit, das nun auch vermeintlichen Objecten angedichtet werde u. s. w., ähnlich wie z. B. noch Schopenhauer der ganzen Welt den blinden Urwillen zu Grunde lege, der nur eine mythologische Ausdehnung der Erfahrung von unserem Triebleben ist.

Daran ist soviel richtig, dass die Art, wie wir phänomenologisch angesehen, zu diesen Begriffen kommen, zunächst die sein kann, dass wir an uns selbst Thätigkeit u. s. w. beobachten. Aber, wie schon

verstehen. Die Frage, um die es sich hier handelt, ist nur die, wodurch wir zeigen können, dass die Welt eine transsubjective sei, wenn man von dem unmittelbaren Eindruck der Affection von aussen oder der intellectuellen Anschauung abgeht und sich mit dieser Thatsächlichkeit nicht begnügt, mit der man sich allerdings erkenntniss-theoretisch desshalb nicht begnügen kann, weil die Deutung dieser Thatsachen eine ganz subjective werden könnte. Für diese Frage wird allerdings nichts übrig bleiben als auf das Denken zu recurriren, und wenn dieses die Nothwendigkeit der Annahme einer objectiven Welt fordert, so ist selbstverständlich damit die äussere und innere Erfahrung in ihrer Thatsächlichkeit nicht aufgehoben, sondern erst recht gefestigt.

früher bemerkt, ist der Weg, wie wir zu dem Bewusstsein der Kategorieen kommen, noch keineswegs identisch mit ihrem Ursprung und Wesen; vielmehr nachdem in concreten Fällen ein solcher Begriff noch ungelöst von dem Einzeleindruck öfter angewendet ist, wird er von diesem Concreten, z. B. der Begriff Causalität von der concreten Thätigkeit des Ich losgelöst und für sich fixirt; es ist oben gezeigt, dass dieser Process nicht mit dem der Gewinnung allgemeiner Begriffe durch allmählich fortschreitende Abstraction sich identificiren lässt. Diese Begriffe sind nicht aus den Beobachtungen der empirischen Psychologie abstrahirt; sie sind die Grundformen des Denkens von ganz universeller Bedeutung. Gewiss ist das Denken eine Thätigkeit der Seele; aber diese Thätigkeit ist so beschaffen, dass sie nicht bloss als ein empirischer Vorgang erfasst werden kann. Vielmehr führt gerade eine Analyse dieses empirischen Vorganges auf apriorische Grundlagen, welche die Thätigkeit des Denkens kennzeichnen. Es hat nicht bloss empirischen Charakter, sondern den Charakter der Nothwendigkeit und nicht bloss auf das Gegebene, Einzelne erstreckt es sich, sondern macht universelle Ansprüche auf Allgemeingültigkeit und erstreckt sich über den gesammten Weltinhalt, es stellt Ideale auf mit dem Charakter der Forderung, wie wir gesehen haben, die allumfassend sind. Daher greifen die Kategorieen, wie die auf sie fussenden Ideale ihrer Natur nach über die Seele hinaus. Die ethischen, ästhetischen, religiösen Begriffe werden völlig sinnlos, wenn man sie lediglich als psychologische Phänomene betrachten will. Eine Sittlichkeit, die sich bloss mit dem Subject und seinen Vorstellungen befasste, wäre noch keine Sittlichkeit, ebenso löste sich eine Religion in sich auf, sobald klar wäre, dass das religiöse Object nichts als eine Vorstellung des Subjects, eine Projection seines eigenen Wesens nach aussen sei. Nicht anders aber ist es mit den realen Kategorieen. Z. B. die Kategorie der Substanz auf ein Etwas anzuwenden, das nichts wäre als ein Aggregat von Vorstellungen, wäre völlig sinnlos, weil dies ja eben nicht substanziell wäre. Kurz, man kann sagen, dass gerade der Versuch die Kategorieen lediglich auf Abstractionen aus psychologischen Vorgängen zurückzuführen zu Absurditäten führt, da

sie weit über unsere psychologische Subjectivität hinausreichen, also auch aus ihr allein nicht abstrahirt sein können. Der Versuch, sie psychologisch abzuleiten, führt über die Psychologie geradeso hinaus, wie das bei den Idealen der Fall ist. Im Gegentheil könnte man umgekehrt zeigen, dass auch die Psychologie als Wissenschaft eine Unmöglichkeit wäre, wenn man nicht die Kategorieen voraussetzt, welche für alles Erkennen die Grundbedingung sind. Ich gebe indess zu: Wenn wir auf den letzten Grund der Bildung der Kategorieen zurückgehen, so ist derselbe allerdings eine Thätigkeit der Seele, aber eben die durchaus universale Thätigkeit des Denkens, welche ihrer Art nach über das Subject hinausgreift; denn das Object soll erkannt werden. Man hat die *realen* Kategorieen, Substanz, Wechselwirkung, Causalität *bloss* als *Gedanken*verbindungen auffassen wollen. Aber Kant selbst hat mit seiner Annahme des Dinges an sich diesen Standpunkt nicht festhalten können, da diese doch nur auf einem Rückschluss auf ein afficirendes Object nach der Kategorie der Causalität ruht. Die Einheit der Synthesis ist eine allumfassende, über den engen Rahmen der Psychologie weit übergreifende Thätigkeit. Die Frage, ob wir eine objective Erkenntniss haben, wird in letzter Instanz darauf hinauslaufen, ob wir anerkennen, dass das, was wir als Causalität, Substanz, Wechselwirkung denken müssen, wirklich so sei. Ist das der Fall, so folgt auch die Anerkennung, dass die auf den idealen Kategorieen ruhenden Gattungsbegriffe wirklich das Wesen von Individuen bezeichnen, welches in den Individuen eben realisirt ist; denn wir müssen dann um der Einheit des Denkens willen die beiden Reihen von Kategorieen und auf ihnen ruhenden Begriffen zu einer Einheit verbinden, wie das Alles früher schon ausgeführt ist. Endlich um auch noch die Ideale beizuziehen, müssen auch diese, die wir nothwendig auch im Interesse der Einheit des Erkennens bilden, Anspruch auf Gültigkeit haben, den sie entschieden erheben, da ebenso die Harmonie der Welt, wie die Ethisirung der Welt unbedingte Forderung der Vernunft ist. Und das absolute Ideal endlich, das auch im Interesse des Erkennens unbedingt nothwendig als allerrealstes Wesen zu denken ist, muss als seiend anerkannt werden, weil es die Voraussetzung für das Erkennen

ist, welches die Vernunft fordert. Die Realität des absoluten Ideales und die Erkennbarkeit einer objectiven Welt insbesondere steht und fällt mit einander. Denn wenn wir wirklich nothwendig Objecte denken vermöge der realen Kategorieen, und das Wesen derselben vermöge der idealen Kategorieen, müssen wir auch voraussetzen, dass die Objecte für unsere Erkenntniss zugänglich sind, eben Ideales an sich haben, wie dass das Subject mit seinen Gedanken wirklich die Realität der Dinge abspiegeln kann; dafür aber ist die Voraussetzung, dass beide, Subject und Object in einer letzten Einheit begründet sind. Dasselbe gilt von dem ethischen Ideal, wo das Subject sich über sich selbst hinaus auf das Object wirkend bethätigen soll, was wieder nur möglich ist, unter der genannten Voraussetzung. Endlich aber wird sich noch zeigen, wie das Erkennen nur fortschreiten kann, wenn viele Subjecte so angelegt sind, dass ihre Erkenntniss sich gegenseitig ergänzt; und auch das liegt ausser der Machtsphäre des Einzelnen; und weist wieder auf das absolute Ideal hin. Dieses allein kann als der Grund der Harmonie von Subject und Object, der Harmonie der Welt überhaupt angesehen werden und muss dann nothwendig als existirend gedacht werden, wenn es ein Erkennen einer objectiven Welt geben soll.

Hienach würde sich ergeben, dass die Einwände, welche dem Denken das Recht bestreiten, etwas vom Object und der realen Welt zu wissen, sich nicht als haltbar erweisen. Vielmehr wenn wir vernunftgemäss denken, d. h. uns der rechten Methode bedienen, können wir uns auf die Resultate des Denkens verlassen.

Die Ueberzeugung, dass wir die Aussenwelt erkennen können, ruht in letzter Instanz auf der Nothwendigkeit der Vernunft selbst. Alles, was wir bei unserer Untersuchung zu Gunsten einer Erkenntniss der objectiven Welt gesagt haben, läuft deshalb darauf zurück, dass das Erkennen eine Aufgabe ist, welche vernunftnothwendig ist, dass die Idee der Wahrheit und der Erkenntniss der Wahrheit nicht eine Chimäre sei, sondern in der Nothwendigkeit unserer Vernunft begründet, und dass wir nur dann, wenn wir anerkennen, dass, was wir unbedingt noth-

wendig denken müssen, auch so sei, die Aufgabe des Erkennens erfüllen können, die hiemit steht und fällt. Die Gewissheit also hat ihr Kriterium darin, ob wir berechtigt sind, einen Erkenntnissinhalt auf diese vernunftnothwendige Idee des Wissens zu beziehen. Diese Berechtigung hängt ab von der richtigen Handhabung der Methode, welche ja in letzter Instanz nichts ist als der concrete Ausdruck für die Gesetzmässigkeit des vernünftigen Denkens. Wie wir denken müssen, so ist es, das ist der Satz auf dem alle Erkenntniss ruht. Dass wir so denken müssen, soll eben durch die Gesetzmässigkeit unseres Denkens in concreto festgestellt werden, durch die Methode. Zur Vermeidung von Missverständnissen hebe ich noch einmal hervor, dass das unmittelbare Bewusstsein des Afficirtseins von einem Sinnenobject, dass die intellectuelle Anschauung, innere Erfahrung, und das unmittelbare Gefühl der Gewissheit nicht durch das Denken beseitigt, sondern bestätigt werden; aber das *letzte* Kriterium für die Gewissheit liegt darin, dass ein Erkenntnissinhalt mit der Idee des Wissens in nothwendige Verbindung gesetzt wird, welche wir nicht fallen lassen können, ohne unsern Charakter als Vernunftwesen aufzugeben. Lässt sich zeigen, dass man am Wissen überhaupt zweifeln müsste, wenn man an dieser bestimmten Erkenntniss zweifelt, d. h. dass wir *nothwendig* so denken müssen, wie es in dieser bestimmten Erkenntniss geschieht, so hat man Gewissheit. Das wird aber eben dadurch gezeigt, dass man sich überzeugt, der rechten Methode gefolgt zu sein.

Hieraus geht aber allerdings hervor, dass wenn man von der Wissenschaft Allgemeingültigkeit fordert, dies cum grano salis zu verstehen ist. Denn man meint damit nicht Allgemeinverständlichkeit in dem Sinn, dass jeder sofort die Wahrheit ohne alle Arbeit einsehen muss. Das würde der Art unserer Intelligenz widerstreiten, thätig zu sein und durch Arbeit Erkenntnisse zu gewinnen. Bei der Forderung der Allgemeingültigkeit muss berücksichtigt werden, einmal dass die Resultate der Wissenschaft nur für einen entwickelten Geist einleuchtend sind, sodann aber auch dass sie selbst in der Entwickelung begriffen ist.

Freilich könnte man hier einwenden, da die Wissenschaft selbst sich entwickele, die Methode eine Kunst sei, selbst erst allmählich ausgebildet werde, also immer unvollkommen sei, so haben wir nie ein festes Kriterium für unser Erkennen; denn wenn man auch an der Idee des Wissens festhalte, so sei das etwas völlig Unfruchtbares, wenn es nicht gelinge, das concrete Erkennen mit der Idee des Wissens durch die rechte Methode in nothwendige Verbindung zu setzen. Da diese Methode selbst, ebenso aber ihre richtige Handhabung stets unvollkommen sei, so habe man auch nie ein festes Kriterium für die Wahrheit einer Erkenntniss. Aber soviel muss doch auch dieser Einwand stehen lassen, dass dem Maass, in welchem es gelingt, den nothwendigen Zusammenhang mit der Idee des Wissens aufzuzeigen, jedenfalls der Grad der Gewissheit correspondire. Eben das führt uns von der Betrachtung der Kriterien der Gewissheit zu der Erwägung der Grenzen der Gewissheit, was im folgenden Capitel geschehen soll.

Capitel 14.

Die Grenzen der Gewissheit.

Um mit der bedeutendsten Schwierigkeit, welche dem Erkennen entgegensteht, zu beginnen, so ist diese in dem schon früher erwähnten Verhältniss von Erfahrung und Denken gegeben, welche bei uns auseinander fallen, so dass eine universelle intellectuelle Anschauung unmöglich ist. Wir finden daher auch die Bedenken gegen die Gewissheit hierauf gegründet. Bald sagt man, das Denken komme bei der Bearbeitung der letzten Begriffe in nothwendige Widersprüche, die es nicht lösen könne,*) ja man

*) Wie z. B. der Norweger Grung, „das Problem der Gewissheit" in dieser Hinsicht den Ausführungen Spencers u. A. sich anschliesst S. 203. Selbst Volkelt lehnt das nicht ganz ab, wenn ihm die Schwierigkeit auch mehr darin zu liegen scheint, die Principien mit dem Erfahrungsstoff in Einklang zu bringen. a. a. O. S. 439.

geht sogar soweit, die Vernunft lasse sich diese Widersprüche gefallen, wobei man aber offenbar übersieht, dass das nur solange der Fall ist, als ihr dieselben als Widersprüche noch nicht klar geworden sind. Denn sonst würde man der vollendeten Skepsis zusteuern müssen. Bald sagt man, das Denken sei unvermögend, die gesammte Erfahrung widerspruchslos zu bearbeiten, deren Umfang unendlich sei, bleibt gänzlich in den Einzelgebieten stehen, und wagt nicht von der Fülle der Erfahrung zu allgemeinen Principien sich zu erheben.*)

Man darf indess nicht übersehen, dass, wenn wir in dem Gegensatz von Denken und Erfahrung stehen, dies auch wieder zur Folge hat, dass unser Erkennen auf eigener Thätigkeit beruhen kann, während eine intellectuelle Anschauung der Welt das Wissen als eine Naturgabe uns in den Schoss legen würde. Es ergiebt sich hiemit freilich, dass das Erkennen nur allmählich fortschreitet und dass wir nicht beanspruchen können, das Ziel des absoluten Wissens in diesem Zeitlauf zu erreichen. Aber wenn das Wissen Produkt einer Thätigkeit ist, so wird es fortschreiten können, und oft genug hört man auch die Anerkennung, dass die empirischen Wissenschaften einen solchen Fortschritt aufweisen; nur die philosophischen Wissenschaften sollen nicht vom Flecke kommen. Allein das ist in dieser Allgemeinheit nicht richtig, soviel Schein es für sich hat. Vielmehr geht dieser Schein daraus hervor, dass jedes philosophische System die Fundamente wieder untersucht und so die Meinung entsteht, als finge man wieder völlig von vorne an. Aber die Geschichte der Philosophie hat eben die Aufgabe, zu zeigen, dass in dem Process des philosophischen Denkens ein Zusammenhang ist, und dass weder die Neuheit der philosophischen Gedanken in einem neuen System je eine absolute ist, welche jeden Zusammenhang mit der vorhergehenden Entwickelung aufhebt, noch dass je eine absolute Repristination des früheren eintritt, vielmehr ein Fortschritt in der Entwickelung hervortritt, ganz abgesehen davon, dass der

*) So z. B. erklärt Dilthey eine Philosophie der Geschichte für eine Unmöglichkeit, worin er Baco's Bestreitung der Universalgeschichte als Vorgänger hat. Einleitung in die Geisteswissenschaften. S. 117—141.

Fortschritt der empirischen Wissenschaften keineswegs ein von der Philosophie völlig unabhängiger ist, wie ich oben gezeigt habe. Freilich hat nun die Methode, welche das Kriterium für die Wahrheit sein soll, auch ihre Geschichte, und wir haben nicht die absolute Methode in der Hand, schon desshalb nicht, weil wir mit jeder Methode nur discursiv erkennen, die absolute intuitive Erkenntniss uns aber versagt ist. Aber die Ausbildung derselben schreitet doch fort und man lernt sie immer sicherer handhaben, was am meisten die Naturwissenschaften in der neueren Zeit zeigen, die aber doch ihre Methodenlehre zuerst klar in der Baconischen Philosophie vorgezeichnet fanden. Auch in der Philosophie selbst wird die Methode immer mehr von Enseitigkeiten befreit. Unumstösslich fest aber steht die Idee des Wissens und immer wird das in einem Zeitalter oder von einzelnen Denkern als wahr anerkannt, was man mit ihr in nothwendige Verbindung meint setzen zu können; und das beweist selbst die Skepsis; denn nur darum ist sie Skepsis, weil sie mit der Idee des Wissens, die sie — vielleicht nicht einmal bewusst — aufrecht erhält, das vermeintliche Wissen nicht glaubt in nothwendigen Zusammenhang bringen zu können; das beweist der moderne Psychologismus, sofern er glaubt, mit der Idee des Wissens lasse sich nichts in nothwendigen Zusammenhang bringen als die einzelnen Vorgänge im Inneren und ihre Verknüpfung. Das aber lasse sich wissen. Denn sonst müsste der Psychologismus auch sich selbst aufgeben.

Vor allem aber darf man Eins nicht übersehen. Alle die Verschiedenheit der philosophischen Ueberzeugungen geht daraus hervor, dass die Welt selbst eine grosse Vielseitigkeit hat, deren die Thätigkeit unseres Erkennens nur allmählich Herr wird, dadurch dass die verschiedenen Geister auf verschiedene Seiten ihren Blick richten. Es ist keineswegs richtig, dass auf irgend einer Seite nur Irthum sei. Vielmehr ist der Irrthum immer an der Wahrheit. Es kann wohl sein, dass wir fälschlich eine vermeintliche philosophische Erkenntniss auf die Idee des Wissens beziehen. Aber man wird da stets, wenn man sich vorsichtig ausdrückt, unterscheiden müssen zwischen dem Kern der Wahrheit und der einseitigen Uebertreibung derselben. Denn der

Irrthum ist nie ein absoluter, sondern er ist immer an der Wahrheit; so wird es auch nur darauf ankommen, die Einseitigkeit zu beseitigen.

Aus dem Gesagten ergiebt sich einmal, dass wir ein absolutes Wissen von der Idee des Wissens haben, nemlich davon, dass das Wissen mit unserem Vernunftcharakter steht und fällt, was jeder thatsächlich anerkennt, er mag wollen oder nicht. Aber das ist ein an sich noch ganz abstractes Wissen. Es ergiebt sich sodann, dass Alles, was wir zu wissen glauben, wir nur darum zu wissen glauben, weil wir es meinen in nothwendigen Zusammenhang mit der Idee des Wissens bringen zu können. Das gilt auch von dem Wissen vom Thatsächlichen, das wir nur solange als Wissen gelten lassen, als wir jene Meinung haben, als wir z. B. den Sinneseindrücken trauen. Es ergiebt sich endlich, dass der concrete Inhalt des Wissens sammt den Mitteln, die Wahrheit desselben an der Idee des Wissens zu prüfen, durch unsere Thätigkeit erworben wird, welche fortschreitet, so dass sich sowohl der Umfang unseres Wissens mehrt als auch die Erkenntniss des principiellen Weltzusammenhanges immer mehr von Einseitigkeiten befreit. Wenn unser Wissen sonach ein fortschreitendes ist, so wird das wesentliche Hinderniss für den Fortschritt des Wissens immer in einem Doppelten bestehen, einmal darin, dass man voreilig abschliesst und sich dem weiteren Fortschritt glaubt verschliessen zu müssen, sodann darin, dass man Alles bezweifelt, weil man doch das absolute Wissen noch nicht habe. In dem Einen Fall ist man dogmatisch, in dem andern skeptisch.

Jedenfalls ist hiedurch die Vorstellung ausgeschlossen, dass unser Erkennen unvermeidlich in Widersprüche kommen müsse, welche es nicht überwinden kann. Diese Meinung, welche bei Manchen eine Art Axiom zu werden scheint, ist aber eine vollkommen abstracte und gänzlich unhaltbare. Sie ist abstract, und zwar beruht sie auf einer falschen Verallgemeinerung, welche etwa so lautet: die bisherige Erfahrung hat gezeigt, dass jedes philosophische System sich in Widersprüche verwickelt hat. Also muss sich unser Denken in Widersprüche verwickeln. Offenbar ist dieser Schluss ein wenig bindender, selbst wenn seine Prämisse nicht einseitig wäre, und statt auch auf das zu sehen,

was auch an Erkenntniss durch jedes System zu Tage gefördert ist, nur auf die Widersprüche blickte, welche am Ende übrig geblieben sind, die doch schliesslich nichts beweisen, als dass dieses innerhalb der Entwickelung des Erkenntnissprocesses auftretende System noch nicht aller Schwierigkeiten Herr geworden ist. Denn in der Regel ist es doch so, dass die Schwankungen in einem Systeme allemal da eintreten, wo sein Princip nicht mehr völlig ausreicht, d. h. da, wo sich die Einseitigkeit des Systems offenbart, und just hieran wird von den Nachfolgern angeknüpft. Aber jene Meinung ist nicht bloss abstract, sondern auch gänzlich unhaltbar. Denn sie führt selbst in einen Widerspruch; einerseits lässt sich nicht abstreiten, dass wir die Idee des Wissens haben; andererseits soll diese vernunftnothwendige Idee des Wissens der Grund für nothwendige Widersprüche sein, wenn nemlich das Denken sich verführen lässt, diese Idee des Wissens zu realisiren. Da wären wir freilich von vorne herein in einem principiellen Widerspruch befangen, der uns jede denkende Bearbeitung der Erfahrung unmöglich machte. Der Ausweg, dass wir wenigstens innerhalb eines beschränkten Kreises von Erfahrungen die Widersprüche fern halten können,*) ist dann auch unhaltbar. Denn wir können einen solchen Kreis nicht isoliren, da das Denken auf Zusammenhang dringt. Dieser Ausweg ist übrigens insofern charakteristisch, als er das Gefühl der Unfähigkeit verräth, in der ungeheuren Masse empirischen Stoffes den Ueberblick festzuhalten. Hier liegt für Viele die Wurzel ihrer Zweifel an der Metaphysik.

Wie aber auf der einen Seite die Unvermeidlichkeit des Widerspruchs für das fortschreitende Denken nicht behauptet werden kann, da vielmehr die Entdeckung eines jeden Widerspruchs zum Antrieb für seine Beseitigung wird, und im Grunde jeder Widerspruch nur das Zeichen für noch vorhandene Einseitigkeiten des Erkennens ist, die überwunden werden sollen, so wird man auf der andern Seite nicht minder vor einem voreiligen Abschluss sich hüten müssen. Eben daher ist es nothwendig, immer auf's Neue phänomenologisch das Werden des Erkennens und seine Stufen zu untersuchen in einer kritischen

*) Ein Ausweg den z. B. Grung a. a. O. versucht.

Erkenntnisstheorie, welche aber nicht, wie die Kantische, bloss bei der Untersuchung der Erkenntnissvermögen stehen bleibt, sondern das Erkennen in seiner Thätigkeit betrachtet, wie es den Inhalt sich aneignet; und diese Untersuchung wird zu einer Methodenlehre führen, welche die Methode und den Inhalt des Erkennens zu einander in Verhältniss setzt. Denn eben dies hat sich für uns ergeben, dass unser Denken nicht bloss die gegebene Erfahrung in einem subjectiven Gedankenbild zusammenordnet sondern uns ermöglicht, das Sein der Dinge in fortschreitendem Maasse zu erkennen. Die richtige Befolgung der Methode, welche der concrete Ausdruck der Gesetzmässigkeit des Denkens ist, garantirt desshalb auch die Wahrheit des Erkenntnissinhaltes. Wenn nun auch das Erkennen noch fortschreiten kann, so nöthigt uns das doch nicht, die Erkenntniss, die wir haben, in Frage zu stellen. Denn der Fortschritt besteht nicht in Vernichtung unseres jetzigen Erkenntnissinhaltes, sondern nur in seiner Ergänzung und in der Aufhebung der Einseitigkeiten. Also nicht Skepsis ist erforderlich, sondern nur dies, dass unser Denken durch Kritik begleitet sei. Und wenn man den Gang der Geschichte betrachtet, so ist das auch der Fall. Denn die Skepsis, erweist sich allemal im Fortschritt nur als eine einseitige Hervorhebung des kritischen Elements, das in Zukunft in dem Maass weniger einseitig und selbstständig hervortreten kann, als das kritische Element sich dem Denken selbst in der Phänomenologie des Erkenntnissprocesses einpflanzt und je mehr das inhaltliche philosophische Erkennen, vor Allem die Metaphysik durch Dialektik hindurch die verschiedenen Standpunkte in Verhältniss zu setzen und von ihren Einseitigkeiten zu reinigen sucht, um dann eine umfassendere Weltanschauung zu bilden.

Dies ist durchaus nicht identisch mit einem willkürlichen Eklekticismus, der in Perioden des Verfalls des Denkens einzutreten pflegt. Dass der Irrthum nur eine Einseitigkeit sei, hat schon Leibnitz geltend gemacht, den Niemand einen Eklektiker nennen wird. Mir scheint in letzter Instanz dieser Standpunkt in der Beschaffenheit unseres Denkens begründet zu sein, welches in seinen Stammbegriffen schon so auf das Verständniss der Welt eingerichtet ist, dass es den verschiedenen Seiten derselben gerecht werden kann,

da die Stammbegriffe, welche eine Einheit unter sich bilden, einen mannigfaltigen Charakter tragen, wie oben gezeigt ist, der uns gleichmässig gestattet die reale Seite des Weltprocesses, wie seinen idealen Gehalt zu fixiren und Beides in Verhältniss zu setzen.*)

Wenn das Erkennen fortschreitet, so würden sich Stufen ergeben, welche im Allgemeinen in Bezug auf das Werden der Erkenntniss schon angedeutet sind.**) Nichts aber ist natürlicher, als dass die niedrigeren Stufen die höheren nicht begreifen können, während die höheren wohl den niedrigeren in dem Maasse gerecht werden können, als sie an Einseitigkeit verlieren. Merkwürdig aber ist es — und doch durchaus begreiflich, dass die Gewissheit keineswegs mit dem Fortschritt des Erkennens parallel geht. Im Gegentheil kann man sagen, dass auf dem primitiven Standpunkt die Gewissheit auch den unmittelbarsten Charakter hat und das Gefühl der Gewissheit ein sehr starkes ist, während ein weiterer Fortschritt im Erkennen und die damit verbundene Auflösung der bisherigen Gewissheit nicht selten als Durchgangspunkt einen Zweifel an Allem und eine durchgängige Ungewissheit zur Folge hat. Indess ist das durchaus begreiflich; denn da die Gewissheit ursprünglich nur eine unmittelbare war, so ist, so lange noch nicht eine vermittelte Gewissheit an die Stelle der ersten treten kann, oft gar keine vorhanden. Und wenn nun die vermittelte Gewissheit eintritt, so ist diese auch nicht mehr der ersten naiven vergleichbar; die Unbefangenheit der ersten kann sie nicht mehr haben,

*) Der Streit, der gegenwärtig um die Metaphysik in der Theologie geführt wird, läuft darauf zurück, dass man da, wo man alle Metaphysik meint leugnen zu müssen, alle Kategorieen — sei es auch mehr unbewusster Weise — als ideale betrachtet. Dabei redet man von Zweck, was doch nur einen Sinn hat, wenn zugleich die realen Kategorieen Geltung haben; denn ein blosser Gedanke ist noch nie ein Zweck gewesen. Es ist dies eine Einseitigkeit, welche sich im Zusammenhang der geschichtlichen Entwickelung wohl begreifen lässt, aber wie es scheint, im Lager dieser Theologen selbst schon eine Remedur erfährt. Vgl. z. B. die Recension von Häring von der Schrift von Herrmann: „Der Verkehr des Christen mit Gott" in der Schürerschen Literaturzeitung 1887, in welcher Ersterer der Metaphysik das Wort redet, was als ein Fortschritt innerhalb dieser Schule zu begrüssen ist. In dieser Beziehung ist aber ganz besonders die Stellung O. Pfleiderer's in der Religionsphilosophie anzuerkennen.

**) Vgl. o. S. 169. 277 f.

nachdem sie durch Zweifel hindurchgegangen ist. Hienach scheint es, dass man überhaupt nach Ueberschreitung des naiven Standpunktes, nur noch der Gewissheit sich nähere, sie aber nicht mehr erreiche, da man über hohe Wahrscheinlichkeit nicht hinauskomme. Und doch wäre nichts verkehrter als diese Annahme. Jedes neue philosophische System tritt mit derselben Zuversichtlichkeit auf wie die früheren, und der Zweifel, durch den sein Urheber hindurchgegangen ist, spricht sich nur darin aus, dass bestimmte Standpunkte kritisch betrachtet werden. Man braucht nur selbst die Skeptiker der augenblicklichen Strömung zu beobachten, um das glänzendste Beispiel von der Gewissheit zu haben, mit der sie ihre mehr oder weniger ausgedehnte Skepsis als den allein wahren Standpunkt vertreten, und ihre Kritik gegen die früheren, besonders die idealistischen deutschen Denker lässt an Zuversicht nichts zu wünschen übrig, so dass man glauben könnte, sie seien mit einer Art naivem Glauben an die Skepsis von Geburt an ausgestattet. Indess ist dies auch durchaus natürlich und nur ein Beweis mehr dafür, dass unser Erkennen Gewissheit erstrebt, und wäre es auch nur die Gewissheit von der Wahrheit skeptischer Ansichten. Wenn man die Ansicht, welche noch ungeprüft mit naiver Gewissheit festgehalten wird, als ein Vorurtheil bezeichnet, wenn man fordert, dass man sich von Vorurtheilen befreien solle, so bedeutet das doch nur, dass man eine höhere Form der Gewissheit suchen solle als die unmittelbare. Der menschliche Geist ist einmal für die Erkenntniss der Wahrheit angelegt und ruht nicht, bis er eine seiner Meinung nach unanfechtbare Gewissheit erlangt hat — und wäre es auch nur die Gewissheit von unserer Unfähigkeit zum Erkennen. Freilich, wie schon bemerkt, ist diese nur kritischer Art und hat nur so lange ein Recht, als sie Unwahrheit kritisirt, hat aber keine Dauer, weil es ein innerer Widerspruch ist, gewiss zu sein, davon, dass man über nichts gewiss sein könne. Wollte aber Jemand nach Art der Romantik über aller Gewissheit schweben, so fiele er in die reine abstracte Leere, was, wie dieselbe Romantik zeigt, am Ende zu völlig blinder Unterwerfung unter empirische Auctoritäten führen würde.*)

*) Davon ist unten noch die Rede.

Kurz, der Fortschritt von der unmittelbaren Gewissheit führt zu der vermittelten Gewissheit, und diesen Uebergang hat eben wissenschaftlich die Erkenntnisstheorie zu vollziehen. Hier kann nun das allgemeine Bewusstsein, dass unsere Erkenntniss überholt werden könne, die Gewissheit unserer dermaligen Erkenntniss nicht erschüttern. Denn immer wird in dem Process des Erkennens die Stufe, die wir einnehmen, die Vorbedingung für weiteren Fortschritt sein. Man kann hier nicht energisch genug betonen, dass im Gebiete der Wissenschaft mit allgemeinen Reflexionen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Erkennens nichts ausgerichtet ist, dass von Erkenntnissmethode zu reden, ohne mit ihrer Hülfe den Versuch zu machen zu erkennen, eine gänzlich leere Wortmacherei ist, dass eine Methode sich bewähren muss in der Erkenntniss, die sie zu Tage fördert. Wo nun aber wirkliche Versuche des Erkennens gemacht werden, da zeigt sich auch die Gewissheit. Und nur so lange als man von der Richtigkeit seiner Methode gewiss ist und die Resultate des Erkennens billigen kann, betheiligt man sich an der Arbeit des Erkennens. Man wird hier den Unterschied berücksichtigen müssen, dass man an den concreten Erkenntnissen, die man gewonnen hat, festhält, weil man keinen Grund zum Zweifeln sieht, und dass man im Allgemeinen zugesteht, dass unsere eigene Erkenntniss überholt werden könne. Die letztere allgemeine Möglichkeit mahnt uns zur Vorsicht in der Prüfung unserer Resultate; aber sie kann unsere concrete Gewissheit nicht erschüttern; sie bedeutet nur dies, dass wir uns jederzeit dem Fortschritt offen halten wollen. Aber solange für uns kein Grund zum Zweifel an den gewonnenen Erkenntnissen sich zeigt, der diese in concreto unsicher macht, kann dadurch unsere Gewissheit nicht erschüttert werden. Diese Stellung ist auch eine durchaus berechtigte, weil unser Erkennen nur ein fortschreitendes sein kann, wenn wir wirklich etwas erkennen können, und weil unsere Erkenntniss, auch wenn sie überholt wird, doch eine nothwendige Stufe ist, auf welche höhere Stufen sich aufbauen lassen, und weil sie Wahrheit enthält, mag dieselbe auch einseitig vertreten sein. Gewiss ist es verkehrt, sich für unfehlbar zu halten. Aber das allgemeine Bewusstsein

der Fehlbarkeit, schliesst die Gewissheit im concreten Erkennen nicht aus, sondern bewahrt nur vor einer bornirten Denkart. Mit einem Wort: im concreten Erkennen bleiben wir solange unseres Erkennens gewiss, bis wir durch concrete Widersprüche oder durch Einseitigkeiten uns genöthigt sehen, eine Verbesserung derselben anzustreben. Oder, um noch einmal an die Idee des Wissens anzuknüpfen: wir glauben solche Erkenntniss zu Tage zu fördern, in welcher die Idee des Wissens concrete Gestalt annimmt und realisirt wird, wenn auch nur in fortschreitendem Maasse; ja der Idee des Wissens selbst entspricht es, nur durch eigene Thätigkeit des Menschen realisirt zu werden.

Was nun die Betrachtung der Grenzen des Erkennens im Einzelnen betrifft, so können dieselben im erkennenden Subject liegen oder im erkennenden Object. Ob und in wieweit Objecte erkennbar seien, ist in der Erkenntnisstheorie schon besprochen und kann nur in dem metaphysischen Theile unserer Untersuchungen weiter betrachtet werden. Denn es kommt eben darauf an, die wirkliche Erkenntniss des Objects innerhalb der uns gezogenen Schranken inhaltlich darzustellen. Hingegen ist hier noch einen Moment bei dem Subject zu verweilen. Die Grenzen für das erkennende Subject liegen einmal in der Beschaffenheit seiner Sinnlichkeit, worüber gesprochen ist, sodann darin, dass es eine Individualität ist, ferner darin, dass das bewusste Erkennen des Subjects durch das dem Subject Unbewusste und von seiner Thätigkeit Unabhängige begrenzt ist, was sich besonders darin zeigt, dass es in dem zeitlichen Process eine ganz bestimmte Stellung einnimmt. Endlich sind die psychologischen Grenzen des Denkvermögens noch zu berücksichtigen, insbesondere das Verhältniss des Denkens zum Willen.

Was den ersten und zweiten Punkt angeht, so ist die intellectuelle Anschauung, welche wir als heuristisches Princip haben gelten lassen, einmal individuell, sodann unmittelbar, aus dem Unbewussten aufleuchtend nach Art von Eingebung. Die Methode dagegen ist der Vervollkommnung fähig, kann mitgetheilt werden und ist allgemeingültig. Bei dem Erkennen nun handelt es sich weder um individuelle Einfälle noch um Producte des Unbewussten, sondern um Wahrheiten, welche für Jedermann Gültig-

keit haben und welche nicht die Eierschalen des Unbewussten an sich tragen. Und doch — wenn wir den Process des Erkennens überschauen, wie vielerlei Ansichten machen sich geltend, die mit gleichem Eifer vertheidigt werden! Und wenn man das System eines Denkers begreifen will, so pflegt man auf seine Eigenthümlichkeit zurückzugehen. Man hebt hervor, dass er für eine Seite der Betrachtung begabt sei, für eine andere nicht, kurz, dass seine Individualität für seine Erkenntniss von massgebender Bedeutung sei. Wenn das aber der Fall ist und wenn vollends im Blick auf die Geschichte sich ergiebt, wie der Process wissenschaftlicher Entwickelung von einer Menge von Einflüssen nicht wissenschaftlicher Art bedingt sei, wie insbesondere gerade die leitenden Persönlichkeiten geboren werden mit ihrer Individualität und wie sie dem Process bald diese, bald jene Wendung geben, wobei es oft Mühe genug macht, zu sehen, wie und warum Einer gerade zu diesen Ansichten kam, so scheint die Skepsis gerade an diesem Punkte den günstigsten Boden zu finden. Dazu kommt, dass gerade in dem Gebiete, wo die intellectuelle Anschauung die grösste Rolle spielt, auch die Explication des Inhalts derselben keineswegs auf gleichartige Resultate führt, dass gerade im religiösen — und wenn vielleicht auch nicht in demselben Grade im ästhetischen und ethischen Gebiete — die sich entfaltende Erkenntniss durchaus individuell verschieden gefärbt ist, also hier eine Erkenntniss einer allgemeingültigen Wahrheit unmöglich scheint. Dagegen meint man, dass die mathematischen und die Naturwissenschaften von der Individualität frei seien, weil sie sich gesicherter Methoden erfreuen, welche die Erkenntniss von der Individualität unabhängig erhalten. Allein auch da ist die Gewissheit nicht in dem Maasse, wie man häufig glaubt, von den individuellen und persönlichen Factoren unabhängig. Man denke nur an die vielfachen Hypothesen, von denen die Naturwissenschaft voll ist, an den Missbrauch, der gerade in diesem Gebiete so vielfach mit dem Worte Gesetz getrieben wird,*) ferner daran, dass auch hier die Entdeckungen mehr genialer Intuition, als der Methode zuzuschreiben sind; denn nicht Jeder, der die Methode sicher handhabt, ist im Stande,

*) Vgl. Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe. S. 122 f.

Entdeckungen zu machen. Kurz, die Individualität spielt in der Wissenschaft überall eine grosse Rolle und überall scheint der Gang des wissenschaftlichen Processes völlig ausserhalb der Berechnung zu stehen.

Allein wenn wir auch diesen Einfluss der Individualität nicht in Abrede stellen wollen, so ist doch derselbe nicht nothwendig ein wahrheitsfeindlicher. Denn was den Fortschritt der Erkenntniss angeht, so ist allerdings zuzugestehen, dass derselbe nicht von Jedem in gleichem Maasse gemacht werden kann. Eine schon gewonnene Einsicht als wahr erkennen und dieselbe erst entdecken ist zweierlei, und es ist nicht zu bezweifeln, dass es auch im Gebiete der Wissenschaft verschiedene Begabung giebt. Der Eine ist mehr productiv, der Andere mehr kritisch, der Eine mehr mit analytischer, der Andere mehr mit synthetischer Erkenntnisskraft begabt. Diese Gaben sind freilich Voraussetzung für den Process. Aber dass sie zu einseitigen Richtungen führen, ist nicht schlechthin nothwendig, sondern nur dann, wenn man voreilig mit dem Wissen abschliesst, um nur feste Resultate zu haben, wenn man die Kühnheit der Production z. B. nicht durch Kritik, welche Schritt für Schritt den Boden prüft, auf dem man wandelt, fesselt, oder umgekehrt, wenn man als kritische Natur ewig nur an der Kritik hängen bleibt, d. h. von der Erkenntniss Anderer lebt, um sie zu prüfen, ohne selbst irgend zum Erkennen Muth zu fassen. Nicht die Individualitäten sind für die Wissenschaft schädlich, denn es bedarf ja gerade verschiedener Begabung; nur müssen sich dieselben ergänzen. Naturen, deren Individualität scharf ausgeprägt ist, welche im Gebiete der intellectuellen Anschauung etwas leisten, productive Naturen, bedürfen doppelt der kritischen Zucht und können nur dann etwas über die Willkür Hinausgehendes hervorbringen, wenn sie zugleich sich der Methode mächtig machen. Denn diese zwingt dazu ein zusammenhängendes Netz von Begriffen zu bilden und drängt überall auf Vollständigkeit. Um so mehr also wird die Willkür ausgeschlossen. Umgekehrt sind Solche, welche der Methode mächtig sind, leicht geneigt zu dem Aberglauben an die Allmacht der Methode. Aber der Erkenntnissprocess kann durch die beste Methode für sich nicht zum Ziele gelangen. Sie für sich artet leicht in einen

leeren Schematismus aus und kann gerade dann irre führen. Das Kriterium für die Erkenntniss und das Mittel, Erkenntniss zu gewinnen, die concrete Gesetzmässigkeit des Denkens setzt doch eine thätige productive Denkkraft voraus, welche die Methode immer gleichsam aufs neue durch ihre Action erzeugt; ohne das würde sie in Mechanismus versinken. Entsprechend den erwähnten drei Formen, in denen der Process des Wissens fortschreitet, der intuitiven, deductiven, inductiven, die sich gegenseitig ergänzen, giebt es auch verschieden angelegte Individuen, welche den Process fördern, indess so, dass sie nicht nur einander ergänzen, auch durch den Streit hindurch, den sie mit einander führen, sondern so, dass jede Individualität auch ihre Einseitigkeit selbst ergänzen muss. Es giebt Individuen, welche man auch im Gebiet der Wissenschaft als überwiegend intuitiv bezeichnen kann, die aber nur etwas Bleibendes leisten, wenn sie zugleich der Methode sich befleissigen. Diese aber ist — von den untergeordneten Mannigfaltigkeiten abgesehen — doppelt, deductiv und inductiv.

Wie aber nun gewisse Individuen intuitiv besonders beanlagt sind, so andere mehr für empirische Forschung und wieder andere mehr für speculative Synthesis. Bei den ersteren überwiegt die Fähigkeit der Hingabe an das Object, die scharfe Beobachtung, die Zergliederung des Beobachteten, woran sich dann erst die Synthesis anschliesst, bei den letzteren die Fähigkeit der Combination, der Auffindung grosser Zusammenhänge. Scharfsinn und combinatorischer Tiefsinn sind verschiedene Gaben; aber keines darf völlig ohne das andere sein. Wir finden aber wie bei den Einzelnen so auch im Process des Ganzen, dass in der einen Periode die Speculation, in der anderen die empirische Forschung überwiegt, in der einen der analytische Scharfsinn, in der anderen der combinirende Tiefsinn, während die Intuition nie ganz fehlen kann, da sie wie gezeigt, sowohl im empirischen wie im speculativen Gebiet als heuristisches Princip verwendet wird, besonders aber in dem Gebiet der Ideale immer mehr oder weniger vorhanden ist. So wird man also nicht sagen können, dass die Individualität für das Gebiet des Erkennens die Skepsis bedinge. Vielmehr zeigt sich hier gerade, dass für die Art unseres Er-

kennens, das discursiv und intuitiv ist, die Menschheit die erforderlichen Kräfte besitzt, welche einander gegenseitig ergänzen, und dass, wenn man es so ausdrücken soll, der Process des Erkennens providentiell geleitet ist, indem in der menschlichen Gattung die für den Erkenntnissprocess nothwendigen individuellen Kräfte angelegt sind und zur bestimmten Zeit hervortreten, um einander zu ergänzen. Und hiemit verwandelt sich die Grenze des Individuums, dass es im zeitlichen Process eine bestimmte Stelle einnimmt, in ein Mittel des Fortschritts für den Erkenntnissprocess der Menschheit. Die Thätigkeit der Individuen, welche für einander da sind, schafft aus dem Dunkel Licht und erhebt das Unbewusste an den Tag des Bewusstseins.

Diese Annahme beruht theils auf der Thatsache, dass ein solcher Fortschritt in der Geschichte der Wissenschaften nachweisbar ist, theils auf der Voraussetzung, dass das Erkennen unsere Aufgabe ist, und universellen Charakter hat. Denn die Idee des Wissens ist eine allgemeingültige, und das Hervorbringen der Wissenschaft eben desshalb nicht die Aufgabe eines Einzelnen für sich, sondern der Menschheit. Man könnte hier entgegnen, dass nur Einzelne wissen können, nicht das Abstractum Menschheit und dass ein Fortschritt des Wissens nicht den früheren, sondern jedesmal nur den späteren Generationen zu Gute komme, dass also nie gesagt werden könne, dass der Einzelne wirklich ein vollkommenes Wissen erreiche. Im besten Falle können die späteren Generationen Vortheil von dem Wissen der früheren ziehen, während dagegen die früheren nichts von dem Fortschritt der späteren haben. Wenn wir in dem Rahmen der irdischen Entwickelung stehen bleiben, müssen wir diese Unvollkommenheit zugestehen; nur wird man dabei im Auge behalten müssen, dass in früheren Zeiten Männer aufgetreten sind, deren Denken man heute noch bewundert, geradeso wie die Kunstwerke der Griechen einen unvergänglichen Werth haben. Wenn ich auch nicht so weit zu gehen wage wie Teichmüller, der der Meinung ist, dass die hauptsächlichsten Formen der Weltanschauungen in ihren Grundzügen zu allen Zeiten dieselben seien,*) weil die Entwickelung doch eine Fülle neuer

*) Vgl. Religionsphilosophie S. 360. 361.

Probleme gebracht hat und z. B. der Theismus des Mittelalters, der Dualismus des Des Cartes, der Kriticismus von Kant neue Erscheinungen den bisherigen Entwickelungen gegenüber sind, so wirken allerdings die classischen Werke des Alterthums, selbst des Mittelalters, oder uns fern stehender Nationen, wie der Inder, doch auf unseren Geist noch befruchtend, wenn wir uns vorurtheilsfrei ihrem Eindruck hingeben. Daran zeigt sich, dass jede Zeit Wissenswerthes zu Tage fördern kann, das unvergängliche Bedeutung hat. Und das zeigt sich besonders daran, dass die bedeutenderen wissenschaftlichen Perioden von einer Gesammtrichtung getragen sind, dass sie also auch ein Wissen haben, das es zu einer Art Totalität gebracht hat; das aber ist nur möglich, wenn ihr Wissen Allgemeingültiges enthält, das eben daher, mag es auch einseitig sein und ergänzungsbedürftig, doch Wahrheit enthält, die bleibt.*) Wenn jede Zeit an dem Erkennen der Wahrheit Theil hat, so ist damit das obige Bedenken bedeutend abgeschwächt. Denn auch die früheren Zeiten hatten Theil an der Wahrheit und lebten keineswegs bloss im blinden Zustand. Ferner aber ist Jeder, der von einer Erkenntniss erfüllt ist, bestrebt, dieselbe weiter zu verbreiten, und wie er das Erbe der Väter übernimmt, so vermehrt er es und giebt es als vermehrtes weiter. Und so sehr ist jeder Fortschritt im Erkennen von Gewissheit begleitet und von einem Gefühl der Befriedigung, dass Jeder, der sich in den Zusammenhang hineinstellt, an den Fortschritten seiner Zeit den Wert des Wissens inne wird und der künftigen Fortschritte sich im Voraus freut, ohne desshalb in seiner Gewissheit erschüttert zu werden. Wer von dem universalen Geist der Wissenschaft erfüllt ist, der wird in jeder Zeit Etwas von dem unvergänglichen Wesen der Wahrheit verspüren, die alle Zeiten mit einander verbindet. Und wo dieses Bewusstsein recht energisch sich geltend macht, da regt sich auch der Gedanke der Unsterblichkeit, welcher dem Individuum den Fortschritt offen hält, wie sich das schon klassisch ausgesprochen

*) Dieser Punkt wird von Eucken und Class besonders geltend gemacht, indem beide betonen, dass eine Zeit einen Idealtypus habe, der sie als Totalität kennzeichne. Vgl. Eucken, Prolegomena, S. 72 f. Class, Ideal und Güter, S. 88 f. 187.

findet in den Worten des sterbenden Sokrates, der mit Homeros und Hesiodos, mit denen in der Unterwelt zu sprechen und umzugehen und sie auszuforschen für eine unbeschreibliche Glückseligkeit hält.

Schon in den bisherigen Erörterungen haben wir mehrfach den Einfluss des Willens auf das Erkennen gestreift, wenn wir hervorhuben, Jeder müsse sich als Glied im Ganzen fühlen, man solle nicht voreilig abschliessen und nicht einer principiellen Skepsis sich überlassen. Der Einfluss des Willens auf das Wissen ist vielfach hervorgehoben worden*) und oft genug in übertriebener Weise. Es ist sehr wohl möglich, gerade durch diese psychologische Zuziehung des Willens die skeptische Position zu stärken. Der stärkste Empirismus kann hierin seine Stütze suchen, besonders im Gebiete der Moral und Religion, indem man geltend macht, es komme darauf an, mit dem Willen sich für das zu entscheiden, was als gut oder wahr durch Autorität festgestellt sei, da eine Erkenntniss von dem, was wahr sei, in diesen Gebieten ausgeschlossen sei. Von dem Willen hänge die moralische Einsicht ab, nicht von der Intelligenz; böser Wille sei es, wenn man den Vorschriften, welche die Tradition der Kirche vertrete, sich nicht füge. Der Rationalismus habe seinen Grund in der verkehrten Meinung, dass die Vernunft in diesen Gebieten selbstständig erkenne, während wir umgekehrt erst das erkennen, was wir glauben wollen, und oft genug das zu erkennen meinen, von dem wir wünschen, dass es so sei; und das sei keineswegs bloss in diesen Gebiete der Fall, da z. B., um eine Ansicht consequent durchzuführen, ebenfalls der Wille — sei es auch unbewusst — die Dinge in ein bestimmtes Licht rücke, durch den Wunsch beseelt, eine Thatsache mit anderen in Einklang zu setzen.

Wenn hienach die Erkenntniss so abhängig gemacht wird von dem Willen, dass wenig zu dem Satze fehlt, wahr sei, was man für wahr halten wolle, so ist das andere Extrem darauf gerichtet,

*) Grung, a. a. O. hat erst kürzlich gerade diesen Punkt einer eingehenden und beachtenswerthen Untersuchung unterzogen. Nur scheint er mehr das Erkennen im praktischen Interesse im Auge gehabt zu haben; die wissenschaftliche Erkenntniss kommt zu keiner rechten Selbstständigkeit.

den Willen selbst nur als eine Form der Intelligenz zu betrachten, jedenfalls den wissenschaftlichen Process als gänzlich unabhängig von dem Willen hinzustellen; das, was als wissenschaftliche Erkenntniss anzusehen sei, müsse Jedem eo ipso einleuchten. Damit hängt die Vorstellung von einer rein interesselosen Wissenschaft zusammen, die es in der That gar nicht giebt und nicht geben kann, wenn die Wissenschaft nicht als Naturgabe angesehen werden soll. Ist sie nur durch Thätigkeit zu erreichen, so gehört zur *menschlichen* Thätigkeit eben dies, dass sie gewollt sei. Das Denken ist nicht ein nothwendiger Naturprocess. *Ich* denke und kein Mensch kann mich zwingen zu denken, wenn ich nicht will. Es giebt allerdings vom Willen unabhängige Eindrücke, welche die Intelligenz empfängt, z. B. eine Sinneswahrnehmung; aber diese gehört nicht der Wissenschaft an, sondern ist höchstens Material für dieselbe; oder das unmittelbare Bewusstsein der eigenen Existenz; das aber ist ebenfalls noch kein wissenschaftliches. Man hat wollen den mathematischen Sätzen diese willenlose Gewissheit zuschreiben; allein man braucht nur Kinder zu beobachten, die rechnen lernen, um zu sehen, wie viel Willen dazu gehört, die einfachsten mathematischen Wahrheiten einzusehen, die allerdings nachher selbstverständlich erscheinen. Ganz ebenso ist es mit den Grundsätzen der Logik. Nur wer sie erkennen will, versteht sie, wenn er sie auch unmittelbar anwendet. Aber das Letztere ist eben noch nicht wissenschaftlich. Kurz, die Wissenschaft ist keine unmittelbare Naturgabe. Man muss denken, ja erkennen wollen, um zu erkennen. Freilich sie ist auch kein Product der Willkür; sonst ginge ihr jede Nothwendigkeit ab und die Skepsis wäre vollkommen berechtigt.

Wie soll man nun beides vereinigen, dass die Wissenschaft mit durch den Willen bedingt sei und dass sie doch kein Product der Willkür sei? Manche wollen zwischen theoretischer und praktischer Wissenschaft theilen. Die Eine erreiche nothwendige Erkenntniss von unmittelbarer Evidenz; die Andere sei bedingt von dem, was das Subject für werthvoll halte; im letzteren Falle handle es sich also um das, was der Wille erstrebe. Allein auch in den letzteren Gebieten kann nur der Eudämonismus oder

Skepticismus, der in auctoritativen Empirismus umschlägt, den Willen zum alleinigen Herrn und Meister machen. Vielmehr muss, was der Wille wollen soll, durch die Intelligenz bestimmt sein, wie die Ethik weiter auszuführen hat.*) Nicht das wird sittliches Gesetz, von dem man erfahren hat, dass bei dem entsprechenden Handeln die meiste Lust entsteht oder das, was durch Satzung willkürlich bestimmt ist, dem man sich dann doch wieder nur unterwirft, weil man auf das Recht oder die Möglichkeit verzichtet, einzusehen, was gut sei, wobei das letzte Motiv der willkürlichen Unterwerfung doch immer nur bleibt, dass man auf diese Weise Lust erhofft oder Unlust zu meiden gedenkt. Vielmehr ist das sittliche Ideal als letzter Maasstab zugleich der theoretischen**) Vernunft adäquat, die auf Einheit dringt, der Idealbegriff des Menschen in seinem ganzen Umfang und allen seinen Verhältnissen, der nicht nur durch den Willen selbst zu realisiren, sondern auch in concreto immer deutlicher nach allen Seiten durch fortgesetzte Thätigkeit des Erkennens theoretisch durchzubilden ist. — Dass aber bei theoretischem Wissen der Wille nicht fehlen kann, ist genugsam hervorgehoben.

Wenn diese Theilung nicht angeht, so wird bei allem Erkennen Wille und Intelligenz gemeinsam wirken müssen und wenn Beide nicht in der rechten Harmonie zusammenwirken, kann die Erkenntniss nicht normal fortschreiten. Da nun diese Harmonie beider selbst erst wieder das Werk der ethischen Entwickelung des Geistes ist, so können während der Entwickelung Differenzen zwischen beiden entstehen, welche dem Fortschritte des Wissens hinderlich sind.

Der Wille hat im Gebiete des Erkennens eine doppelte Aufgabe, eine negative und eine positive; aus der positiven Aufgabe geht die negative von selbst hervor. Der Wille muss das Erkennen wollen. Er muss also alles das wollen, was für die Erkenntniss nothwendig ist. Der Wille denkt nicht; aber er muss die Aufmerksamkeit des Geistes auf die Erkenntniss richten; dem entsprechend kann der Wille nicht im Einzelnen irgend ein bestimmtes Erkenntnissresultat wollen; er kann nur wollen,

*) Vgl. o. Cap. 9.

**) Dem „Standpunkt des reinen Denkens". Vgl. Class, a. a. O. S. 187.

dass der Geist unbefangen forsche, dass der erkennende Geist sich in die vorliegenden Probleme vertiefe, sich selbstlos an die Erkenntniss hingebe und mit den Mitteln, welche der Erkenntniss zur Verfügung stehen, arbeite. Hier ist nicht Willkür, denn die Idee des Wissens, um deren willen alle erkennende Thätigkeit geübt wird, ist eine nothwendige Idee. Aber es ist auch nicht blinde Abhängigkeit; denn der Erkennende will eben selbst die Nothwendigkeit des Erkannten einsehen und an den Kriterien des Erkennens messen. Hier ist vielmehr Freiheit, freie autonome Thätigkeit; der Geist bestimmt sich durch seinen Willen zu der freien Thätigkeit des Erkennens.*)

Eben daher hat der Wille hier auch die negative Aufgabe, alle dem Erkennen fremden Rücksichten fern zu halten. Nur wenn das geschieht, ist diejenige Unbefangenheit und Ruhe zu erzielen, welche für das Wissen nothwendig ist. Diese Rücksichten können subjective Interessen des Gemüthes und der Eudämonie sein, Interessen der engeren Gemeinschaft der Nation, Interessen der durch bestimmte Kreise vererbten und mit dem Gemüthsleben verwachsenen Tradition. Allein wenn wirklich das Wissen von objectiver Wahrheit zu erstreben ist, so müssen alle diese Interessen zurücktreten; nicht minder aber enge Interessen im Gebiet des Wissens selbst, z. B. der Wunsch, die Erkenntniss vorschnell abzuschliessen, und durch Umdeutungen eine Harmonie da entstehen zu lassen, wo sie noch nicht ist, oder der Selbstgenuss des kritischen Subjects, das nicht die Wahrheit erkennen will.

Es ist ja wahr, dass es Zeiten giebt, in welchen in einer Nation die praktischen Interessen die wissenschaftlichen überwiegen. Hier ergiebt es sich dann, dass die Erkenntniss auf die Praxis zugeschnitten wird, dass eine gewisse Gleichgültigkeit dagegen sich geltend macht, ob etwas in sich wahr sei oder nicht; man fragt

*) Vgl. die trefflichen Ausführungen von Class „über die Frage nach dem ethischen Werth der Wissenschaft". S. 15. „Frei von der Herrschaft irgend einer fremden Gewalt folgen sie dem Wesen des ihnen eigenen Intellects und realisiren sie das Verhältniss, welches zwischen dem Intellect und allem Gegebenen besteht. Einzelne sind sie und doch allgemein. So kommen sie nicht mehr als natürliche Personen, sondern als freie geistige Persönlichkeiten in Betracht." Vgl. auch Dorner, System der christlichen Sittenlehre. S. 539.

nur, ob es praktisch werthvoll sei, sei es für die Interessen der Kirche oder des Staates oder des Einzelnen. Andererseits giebt es Zeiten, in welchen das Erkennnen sich sowohl in dem speculativen wie in dem empirischen Gebiete in Quisquilien verliert, die zu wissen nicht lohnt, theils in Scholasticismus, theils in Notizensammlung. Aber das Einemal wird das Wissen nur als Mittel behandelt statt als Zweck, und das ist der Tod der Wissenschaft, das Anderemal wird das Einzelne nicht an der Idee des Wissens als einer Totalität gemessen und der universelle Geist des Wissens zerstört.

Alles dies kann man dahin zusammenfassen, dass das Wissen nur dann gedeihen kann, wenn der Wille auf die universale Idee des Wissens gerichtet ist. In dem concreten Erkennen muss man immer die Realisirung der Idee des Wissens wollen, in allen Gebieten; alle egoistische Absperrung und Vereinzelung muss abgeschnitten werden, und so hat in der That der Wille keine andere Aufgabe hier als reine Liebe zur Wahrheit zu werden und sich als solche zu bewähren.

Wir werden an diesem Punkte auf die principielle Einheit der theorethischen und praktischen Vernunft geführt. Es erweist sich auch thatsächlich, dass je selbstständiger die wissenschaftliche Forschung ihren eigenen Gesetzen folgt, um so mehr gerade auch die Praxis von ihren Resultaten Gewinn zieht, weil beide in der Tiefe harmoniren; das zeigen ebenso die Leistungen eines Kant, der den Deutschen einem schlaffen Eudämonismus gegenüber, wieder Eisen in's Blut führte, wie die Religionsphilosophie eines Schleiermacher, oder die Resultate naturwissenschaftlicher Arbeit. Es ist daher nichts thörichter als die Meinung, man müsse der Wissenschaft ihre Resultate vorschreiben; damit ist sie gelähmt, da ist nicht mehr der Wille ihrem Gesetze unterthan, sondern die Willkür ist entfesselt. Man muss sie um so mehr ihrer freien Entwickelung überlassen, als, mit Göthe zu reden, „alles Hohe im Wissenschaftlichen alsbald ethisch wirkt und so viel sittlichen Vortheil bringt."

Im letzten Grunde ist theoretische und praktische Vernunft Eins. Denn die Ausbildung der theoretischen Vernunft ist eine

Forderung, welche auch dem Willen gilt, ist also eine Forderung der praktischen Vernunft, die den Willensinhalt bestimmt. Und die Erkenntniss der Welt ist wieder dienlich zur Durchführung praktischer Zwecke; der Wille dient dem Erkennen und die Erkenntniss dem Willen. Die Selbstständigkeit der Wissenschaft ist aber dadurch garantirt, dass in ihrem Gebiet der Wille keinen andern Inhalt haben soll, als das Wissen, und das wollen soll, was für das Gedeihen der Wissenschaft erforderlich ist.

Man sagt, die Wissenschaft sei nur der Zuschauer des realen Processes, nur der Ausdruck vorhandener geistiger Richtungen, das Abbild der thatsächlichen Zustände der Welt. Die Eule der Minerva beginne ihren Flug erst bei einbrechender Dämmerung. Dies Hegel'sche Wort kann in doppeltem Sinne genommen werden; entweder so, dass die Wissenschaft bloss die gegebene Empirie ohne eigene Kraft abspiegele oder so, dass sie der alleinige Selbstzweck sei, in dem alle Lebensbewegung ende, wie es von Hegel im Anschluss an des Aristoteles Denken des Denkens gemeint ist. Aber das Eine ist so wenig richtig, wie das Andere. Sie kann nicht bloss zum passiven Zuschauer gemacht werden; denn auch sie ist Produkt von Arbeit und Thätigkeit. Sie kann aber auch nicht der alleinige Endzweck sein, in den Alles einmündet. Sie schliesst nicht ab ohne Ideale, welche fordern, dass das, was noch nicht ist, realisirt werde. Das Ideal ist nicht indische Beschaulichkeit und die Wissenschaft macht den Menschen nicht unfrei und unthätig, weil sie selbst nur Resultat von Thätigkeit ist.

Auf der andern Seite steht ein einseitiger Prakticismus und dieser mischt die praktischen Interessen in den wissenschaftlichen Process, indem man z. B. zwischen einer gläubigen und ungläubigen Wissenschaft unterscheidet oder zwischen einer staatserhaltenden und staatsverderblichen oder ihren Werth nur taxirt nach dem praktischen Nutzen, den sie stiftet. Es lässt sich zwar nicht in Abrede stellen, dass manche wissenschaftliche Anschauung für die Praxis die eine oder andere Folge haben könne. Indess ist stets zu bemerken, dass selbst die die praktischen Gebiete umfassenden Wissenschaften auf die Dauer niemals dann segensreich wirken,

wenn sie sich in den Dienst einer gegebenen praktischen Richtung stellen. Sie werden dann leicht sophistisch und willkürlich, weil sie ihre eigenen Gesetze verlassen. Es wird daher auch in solchem Falle die Aufgabe nicht darin bestehen eine solche Wissenschaft zu unterdrücken, sondern darin, sie zu widerlegen und zwar mit wissenschaftlichen Gründen. Nicht ein Eingreifen einer fremden Willkür, sie mag noch so gut gemeint sein, kann da helfen. Denn ihren eigenen Gesetzen gemäss, soll der Wille die Thätigkeit des Denkens wirken lassen. Es wird sich allemal bewähren, dass was praktisch unvernünftig, auch theoretisch unhaltbar ist. Denn, wenn das praktisch Unvernünftige zuletzt aus egoistischer Enge hervorgeht, so ist die Wissenschaft ihrer Art nach jeder einseitigen Beschränktheit fremd und überwindet sie durch ihren eigenthümlichen universellen Geist. Und so gilt zuletzt: die Freiheit der Wissenschaft ist in ihrer Gesetzmässigkeit garantirt; nicht wenn sie als Magd fremder Willkür unterworfen ist, sondern wenn sie als Freigeborene dem eigenen Gesetze folgt, kann sie selbst gedeihen und das Leben fördern.

Capitel 15.

Die Sprache.

Man kann die erkenntniss-theoretischen Untersuchungen nicht beschliessen, ohne die Bedeutung der Sprache für das Erkennen erwogen zu haben. Die vielfachen scharfsinnigen Untersuchungen, welche auf sprach-philosophischem Gebiete gemacht werden, erfordern das umsomehr, als man theilweise der Meinung ist, dass die Vernunft ein Product der Sprache sei.*) Manche wollen

*) F. Müller huldigt dieser Ansicht, freilich ohne sie klar durchzuführen, da er richtig sieht, dass die Sprache der Ausdruck des Denkens sei. Nichts desto weniger sagt er: „Die Sprache hat erst dem Denken, der Vernunft ihren Ursprung gegeben“, Grundriss der Sprachwissenschaft S. 36. Auch Lazarus, Leben der Seele 3 A. Bd. 2, S. 105 sagt: „Der Ursprung der Sprache wird der eigentliche Punkt der Menschwerdung oder des Ursprungs des menschlichen Geistes sein.“

die Sprache rein physiologisch als blosses Naturphänomen betrachten und gehen dabei den Darwin'schen Principien entsprechend vor, Andere rein psychologisch. Wieder Andere betrachten Denken und Sprechen als identisch und sind der Meinung, dass die Grammatik die verkörperte Logik sei; hierin den Ramisten der Reformationszeit verwandt. Auf den Ursprung der Sprache hier einzugehen, ist nicht der Ort; die Frage ist viel zu schwierig, um nur im Vorübergehen besprochen zu werden. Für uns ist nur Folgendes von Wichtigkeit: Da selbstverständlich unser Erkennen durch die Sprache bedingt ist, wenn auch nicht aus ihr hervorgeht, ist es möglich mit ihrer Hülfe wirklich eine Erkenntniss zu gewinnen? Und da die Sprachen so mannigfaltig sind, ist nicht schon die individuelle Sprache ein Zeichen dafür, dass uns das Erkennen mit ihrer Hülfe nur unvollkommen gelingen kann? Ist nicht überhaupt die physiologisch vermittelte Sprache schon ein Beweiss dafür, dass unser Erkennen im Mannigfaltigen, Bedingten, Relativen muss haften bleiben? Was leistet die Sprache dem Erkennen und welche Grenzen legt sie ihm auf? Inwieweit ist sie als Organ des Denkens bildungsfähig? Zunächst müssen wir darauf aufmerksam machen, dass die Sprache, wie diejenigen, welche die Sprache vor allem psychologisch verstehen wollen, mit Recht hervorheben, keineswegs nur der Ausdruck des Denkens im engeren Sinne sei, sondern dass sie ebenso der Ausdruck für Affecte, Gefühle, Strebungen sein kann, wie das in ihr Niedergelegte ebenfalls auch auf das Gefühl, die Affecte, den Willen wirken kann. Dies ist von Wichtigkeit anzuerkennen, da wir nicht an alles Sprechen den Maasstab des Erkennens anlegen dürfen. Sie dient auch andern Zwecken und wo sie diesen genügt, da braucht sie noch lange nicht die Präcision erreicht zu haben, welche für den Erkenntnissprocess nothwendig ist. Wir müssen hier ein wenig weiter ausholen, um die Bedeutung der Sprache uns zu vergegenwärtigen.

Es ist ein psychologisches Bedürfniss, das, was in der Seele vor sich geht, zu objectiviren, nicht bloss desshalb, weil das Subject sich selbst gegenständlich werden, sondern auch desshalb, weil es mit anderen Subjecten in Gemeinschaft treten will; ja man kann sagen, dass das nicht bloss Sache des Willens ist, sondern der

Naturanlage so durchaus entsprechend, dass dieser Process zuerst unabhängig von der Willkür vor sich geht. In Geberde und Ton offenbart sich der Zustand des Inneren, und das ist anfangs jedenfalls keine willkürliche Form der Aeusserung. Sehr häufig sind hier einfach Reflexbewegungen massgebend, indem auf Anregung der sensitiven Nerven, die motorischen in Bewegung gesetzt werden, z. B. bei dem Schmerzgefühl. So lange nun der Zustand nicht überschritten wird, in welchem das subjective Lust- und Unlustgefühl und die objective Empfindung nicht unterschieden sind,*) wird auch eine bewusste Objectivirung nicht stattfinden können von dem, was in dem Subject vorgeht. Die Aeusserungen bleiben unmittelbar in den subjectiven Zustand verschlungen; das Subject wird sich nicht klar gegenständlich und vermag noch weniger Gegenstände von sich zu unterscheiden. Dieser Zustand des Subjects schliesst die Fähigkeit des Erkennens noch völlig aus. Es soll damit nicht gesagt sein, dass später, wenn das Subject über diese Entwickelungsstufe hinausgeschritten ist, diese Erscheinungen völlig aufhören müssten, sondern nur dass, so lange dieser Zustand andauert, von einem Erkennen nicht die Rede sein kann. Wenn nun aber schon in diesem Zustande eine Darstellung des Innern stattfindet, wie viel mehr, wenn das Subject fähig geworden ist, seinen Zustand von der objectiven Empfindung zu unterscheiden, d. h. wenn das Subject sich selbst gegenständlich geworden ist und nun auf Grund davon sich von anderem unterscheiden kann. Wir haben gesehen, wie das Subject die Empfindungscomplexe in die Anschauung verlegt und so zur Wahrnehmung kommt, wie aus der Wahrnehmung die Vorstellung wird, deren Inhalt in dem Begriffe analytisch und synthetisch geklärt wird. Dieser ganze Process ist nun aber mit der Sprachentwickelung verbunden, welche im Verlauf desselben durch den Geist nicht willkürlich erfunden, aber gebildet wird, indem derselbe dabei sowohl an die psychologische, wie an die physiologische Gesetzmässigkeit gebunden ist. Während die Interjection noch eine unmittelbare Form der Aeusserung des subjectiven Gefühls ist, die jedoch auch schon die Seele im Uebergang dazu zeigt,

*) Vgl. o. S. 40.

sich selbst objectiv zu werden, was ihr vielleicht zugleich eben mit Hülfe der unmittelbaren Aeusserungen gelingt, beginnt die Sprache auf folgende Weise: Indem das Subject zunächst den Wahrnehmungen entsprechende Aeusserungen hervorbringt, die Wahrnehmungen nach dem Gesetze der Association mit diesen Aeusserungen verbindet, gelingt es ihm die Wahrnehmungen mit bestimmten Lauten in Verbindung zu setzen. Dass gerade die Sphäre der Töne hiezu dient, hat physiologische und psychologische Gründe, welche hier nicht weiter zu verfolgen sind. Dass man mit bestimmten Wahrnehmungen bestimmte Laute verbindet, ist ebenfalls in der unbewussten Thätigkeit der Seele begründet.*) Aberwichtig ist es, hervorzuheben, dass diese Thätigkeit wieder als eine Synthesis, wenn auch zunächst unbewusste, angesehen werden muss. Denn eben das ist das Charakteristische, dass mit bestimmten Wahrnehmungen bestimmte Laute verbunden werden und dass bei Wiederholung dieser Wahrnehmung dieselben Laute mit ihr verbunden werden. Es entsteht so eine Verknüpfung eines wahrgenommenen Objects mit einem bestimmt ten Laut, und geradso wie nur vermöge der Erinnerung und Vergleichung die Wahrnehmung wieder als dieselbe erkannt werden kann, so ist es auch mit dem mit derselben verbundenen Laute. Dieser Laut wird fixirt und es entsteht ein Lautbild, das im Gedächtniss als Vorstellung haftet und mit dem sich unmittelbar die Vorstellung von der Wahrnehmung verbindet. Erst wenn wir dazu gekommen sind, mit bestimmten Lautbildern und Lauten bestimmte Vorstellungen zu verbinden, ist der Anfang der Sprache gemacht. Dass mit einzelnen Wahrnehmungen momentan einzelne Laute verknüpft sind, hat für das Erkennen noch keinen Werth. Der Werth der Laute für das Erkennen beginnt erst da, wo die Laute bestimmte Zeichen für bestimmte Wahrnehmungen sind, welche eben dadurch fixirt werden sollen. Denn das eben ist es ja, worauf es ankommt, dass die Wahrnehmungen nicht mehr nur als einzelne da sind, dass sie nicht mehr an den momentanen Sinneseindruck gebunden, d. h. dass sie Vorstellungen geworden sind, und dass bestimmte Lautbilder

*) Vgl. Lazarus a. a. O. lässt die Sprache mit Reflexbewegungen beginnen. 97 f.

diesen bestimmten Vorstellungen entsprechen, welche auch als solche von ihrer momentanen Hervorbringung als Laute schon abgelöst, d. h. eben Lautbilder geworden sein müssen.*) Durch diese Lautbilder und die entsprechenden Laute werden die Vorstellungen fixirt und objectivirt. Eben hieraus geht nach dem früher Gesagten**) auf das deutlichste hervor, dass die Sprache ohne die synthetische Thätigkeit des Geistes durchaus nicht denkbar ist.

Aber, so könnte man fragen, welchen Werth hat es für das Erkennen, solche Lautbilder zu haben? Wir fixiren ja schon die Vorstellung, wozu nun noch einmal die Vorstellung durch ein Lautbild fixiren? Um diesen Werth zu zeigen, brauchte man nur darauf hinzuweisen, dass das Erkennen nicht Werk eines Einzelnen, sondern der Gemeinschaft ist, dass aber der Verkehr einer Vermittlung durch Symbole bedürfe, welche das Innere äusserlich und damit für den andern zugänglich machen. Die Voraussetzung ist da freilich die, dass die Organisation eine gleiche sei und dass es möglich sei, für den andern die Bedeutung dieser Symbole zu erkennen, d. h., dass er für die gleichen Objecte die gleichen Lautbilder nach seiner Organisation hervorbringe, eben daher auch die von dem andern hervorgebrachten Lautbilder deuten könne. Dass nun eine solche Organisation da ist, müssen wir als Thatsache anerkennen und als die Bedingung für den Process der Erkenntniss, wenn Erkennen sein soll, postuliren, und hier trifft das Postulat der Vernunft mit der Einrichtung unserer Organisation zusammen. Denn wenn auch die Sprachen verschieden sind, so ist es doch nicht unmöglich dieselben zu verstehen, wie die Thatsache beweist,

*) Aehnlich Lazarus a. a. O. S. 102: „Die Seele empfängt durch die Sinnesorgane einen Eindruck und bildet eine Anschauung von einem Dinge. Diese Anschauung der Seele reflectirt in einer Bewegung des Organismus, welche einen Laut bildet; dieser Laut macht wieder Eindruck auf die Seele und sie bildet eine Anschauung von diesem Laut; mit dieser Anschauung associirt sich die Dinganschauung und die reflectirte Bewegung, so dass auf die innere Lautanschauung in der Seele auch die äussere Lauterzeugung im Organismus erfolgt."

**) Vgl. o. S. 105 f.

dass ein allgemeiner Verkehr der Menschen stattfinden kann, indem die Symbole (oder Worte) der einen Sprache in die der andern übertragen werden, fremde Sprachen erlernt werden können. Wie die menschliche Vernunft Eine ist, so ist auch ihre Organisation trotz aller Differenzen gleichartig.*)

Allein dieser Werth der Sprache für die Gemeinschaft ist nicht das Primitive, wie sich schon leicht daraus ersehen lässt, dass nicht die Gemeinschaft als solche erkennt, sondern dass nur das Individuum erkennt, das freilich durch seine Beziehung zur Gemeinschaft seine Erkenntniss erweitern kann, ja muss. Für das Subject selbst aber hat es die grösseste Bedeutung, dass ein Laut und dann ein Lautbild an die Stelle der Vorstellung und des Begriffs tritt, weil dadurch die Uebersicht über das Material und die Combination der Vorstellungen erleichtert ist: gerade so wie wir um rechnen zu können die Zahlen in der Anschauung fixiren, weil uns durch diese Fixirung die Combination erleichtert wird. Auch ist die Vorstellung etwas Inneres: das Innere wird aber dadurch fixirt, dass wir es uns objectiv gegenüberstellen: so auch die Vorstellung, die wir von uns trennen und objectiviren, was eben im Lautbild und im Wort geschieht. Wir haben oben gesehen, wie das Bedürfniss für die Seele vorhanden ist, Alles was sie als objectiv vorstellen und fixiren will, im Raum zu fixiren; so ist es auch nothwendig, das Gebiet der Vorstellungen und Begriffe in räumlicher Form, im Lautbild und Laute, welche ihre Symbole sind, anzuschauen. Je mehr nun aber das Netz der Begriffe ausgebildet wird, um so mehr wird für die Seele die Fixirung der Begriffe in Anschauungsbildern, Tonbildern nothwendig. Diese begrifflichen Operationen kommen erst mit Hülfe der Sprache in rechten Fluss, nicht als ob die Sprache das Denken hervorbrächte, aber

*) Selbstverständlich hat die individuelle Organisation zur Folge, dass diese Uebertragung aus einer Sprache in die andere nicht immer völlig exact ist, worauf schon Schleiermacher hingewiesen hat. Die verschiedene Gemüthsart spricht sich auch in den verschiedenen Sprachen aus. Vgl. auch Zeller, a. a. O. III, 130 f. „Ueber die Bedeutung der Sprache und des Sprachunterrichts für das geistige Leben." Aber je mehr es sich um wissenschaftliches Erkennen handelt, um so mehr haben die Worte universale Bedeutung.

die Analyse und Synthese vollzieht sich leichter, wenn die Objecte in bestimmten Tonbildern fixirt sind. Hier ist nun der Process der Präcision der Begriffe und der Ausprägung der Worte und Wortbedeutungen durchaus parallel. Wie zuerst die Vorstellungen noch unbestimmt sind, sofern sie Einzelnes besonders stark fixiren, Anderes zurücktreten lassen, so ist es auch mit dem Wort, das gewöhnlich zuerst irgend eine besonders hervorstechende Eigenschaft einer sinnlichen Wahrnehmung oder Vorstellung bezeichnet, die aber eben darum noch etwas für die concrete Vorstellung Unbestimmtes hat und auch auf alles mögliche Andere passt, wenn z. B. Gold zunächst etwas Schimmerndes bedeutet, dann aber für ein bestimmtes Metall gebraucht wird, sobald sich die Vorstellung und der Begriff mehr geklärt haben. Die Aufgabe der Sprachbildung für den Zweck des Erkennens also zielt dahin, eine solche Ausprägung der Bedeutung der Worte zu schaffen, dass die in der populären Sprache überall vorhandene Vieldeutigkeit vermieden wird. Je ausgebildeter nun die Begriffe werden, um so mehr kommt es darauf an, dass mit einem bestimmten Tonbilde nur ein bestimmter Begriff verbunden sei, der durch dasselbe fixirt und symbolisirt wird. Die Ausbildung der Terminologie ist also hier von hohem Werthe. Dabei bleibt es aber höchst beachtenswerth, dass gerade in den der Sinnlichkeit fern liegenden Begriffsregionen nicht bloss eine Fixirung derselben durch ein bestimmtes Tonbild stattfindet, sondern dass gerade hier das Bedürfniss der Anschauung sich auch insofern inhaltlich geltend macht, als man durch Bilder aller Art den Gedanken sich anschaulich zu machen sucht. Wie man die Vorstellung in einem Tonbild noch einmal fixirt, um sie als Vorstellung von etwas Objectivem völlig vom Subject loszulösen und sie sich gegenüberzustellen, so ruft man im Gebiete des begrifflichen Denkens Vorstellungsbilder herbei, um durch dieselben den Begriff (und sein Tonbild, das Wort) inhaltlich zu erläutern, anschaulicher zu machen. Gerade dieser Umstand aber zeigt uns den wesentlichen Unterschied des Tonbildes und der eben genannten Bilder. Je präciser das Tonbild ausgebildet ist, um so mehr steht der Inhalt des Gedankens und das Tonbild (Wort) in dem Ver-

hältniss, dass Letzteres nicht irgendwie noch für sich eine Veranschaulichung des Inhaltes enthält, sondern nur dem Zweck dient, den Inhalt zu fixiren, nicht ihn zu erläutern, während Bilder, welche zur Erläuterung dienen, eben dadurch wirken sollen, dass sie für sich noch einen besonderen Inhalt haben, durch dessen Anschauung der Gedanke erläutert werden soll. — Aber nicht nur die Vorstellung und Begriffe, sondern auch die Urtheile und Schlüsse werden symbolisirt, die Sprache vermag auch die Beziehungen zu symbolisiren, welche im Urtheil durch die Einheit der Synthesis hergestellt werden, und wenn man auch nicht sagen kann, dass Grammatik und Logik einander genau entsprechen, so wird doch die Sprache zum Ausdruck des Gedankens geschaffen und die Satzbildungen symbolisiren logische Verhältnisse. Denn wenn die Sprache auch nicht bloss das Denken darstellt, und es auch nicht bloss logische Verhältnisse sind, welche in der Grammatik in Betracht kommen, so ist doch alles, was in der Sprache objectivirt wird, durch den Gedanken hindurchgegangen, und hat dadurch schon begrifflichen Charakter angenommen, abgesehen etwa von den Interjectionen, in welchen, noch mehr der Gebärde ähnlich, die Gefühle mannigfachster Art, die Affecte u. dgl. ihren unmittelbaren Ausdruck finden, ein Beweis, nebenbei bemerkt, dass auch dem reflectirtesten Menschen die unmittelbare Form sich zu äussern nie völlig verloren geht, mag er daneben auch den Gefühlen und Affecten, begrifflich vermittelt, in Worten Ausdruck geben. Aber allerdings sind es nicht bloss logische, sondern auch reale Verhältnisse, welche in der Sprache symbolisirt werden, wie zum Theil die Formen der Grammatik beweisen, die Conjugationen, die Pronomina, die Geschlechtsunterschiede in der Sprache und dem Aehnliches. Das hindert indess nicht, dass die wesentlichen logischen Formen der Synthesis in Urtheilen und Schlüssen auch in der Sprache ihren Ausdruck finden können. Ja, eben hiedurch ist die Sprache vor Allem geeignet dem Erkennen zu dienen.

Das Gesagte zeigt, dass die Sprache das Mittel ist, um in einem möglichst einfachen System von Tonbildern und Lautcombinationen die Gedanken zu objectiviren und in Verhältniss zu setzen. Indess ist die Frage, ob es ihr auch gelingt die

allgemeinen Gedanken, die Ideale, insbesondere das absolute Ideal rein zu fixiren, weil sie doch in der Form sinnlicher Anschauung die Gedanken symbolisirt. Es scheint hier etwas Aehnliches vorzuliegen, wie wenn die Religion, um ihren Inhalt zu vergegenwärtigen, sich vielfach im Gebiete der Vorstellung bewegt, oder wenn auch die abstracteste Wissenschaft sich der Bilder bedient. Man könnte das Gewicht dieser Ansicht dadurch verstärken, dass thatsächlich die Bedeutungen der Worte zuerst sinnliche sind und erst allmählich abstracten Character annehmen, wobei oft das Bewusstsein von der ersten Bedeutung verloren geht. Indess haben wir auf der andern Seite mehrfach erkannt,*) dass die sinnlichen Eindrücke in unmittelbarer Verbindung mit dem Allgemeinen stehen, dass auch die einfachen Empfindungen der Synthesis zugänglich und auf einen vernünftigen Zusammenhang angelegt sind. Und dem entsprechend ist es auch wohl möglich, dass die Sprache die allgemeinsten Principien, selbst das Unbedingte darstelle, indem das Symbol des Wortes dazu dient, den Gedanken zu fixiren, sofern zwischen dem Gedanken und dem Wort eine Synthesis vollzogen wird, in Folge deren das bestimmte Wort den Gedanken hervorruft und der Gedanke das Wort, nicht dass Beide identisch wären — da es in verschiedenen Sprachen für dieselbe Sache oft nicht dasselbe Wort giebt — aber auch nicht in dem Sinne, als ob das Sprachsymbol noch etwas anderes hinzu thäte als eben nur die Form der Anschauung, in welcher der Gedanke objectiv fixirt wird. Die Sprache ist ein Product der schaffenden Phantasie; denn im Tonbild und Wort wird ein dem Gedanken entsprechender Leib, eine Anschauung geschaffen, mit einer Art Naturnothwendigeit und doch bei der feineren Ausbildung der Sprache nicht unbewusst, wie es ja überall die Phantasie ist, welche Gedanken und Anschauung vermittelt. Wenn man diese Synthese in der Sprache auch als ein Kunstwerk bezeichnet, das die Zusammengehörigkeit von Verstand und Anschauung offenbart, so wird man sich nur den Unterschied vergegenwärtigen müssen, dass bei einem Kunstwerk die symbolische Darstellung den Gedanken noch erläutert,

*) Vgl. o. S. 279. 280.

indem sie neuen Inhalt hinzufügt, was in der Sprache, gerade je präciser sie ist, um so weniger der Fall ist, da sie lediglich die Form für den Inhalt ist, um denselben äusserlich zu fixiren. Wenn demnach unsere Erkenntniss auch insofern niemals völlig von der Anschauung sich frei macht, als die Gedanken in Form von Tonbildern fixirt werden, so ist doch daraus nicht zu schliessen, dass wir nicht im Stande seien, das unsinnliche absolute Ideal zu denken und sprachlich zu fixiren. Man hat häufig den Unterschied gemacht, wir könnten das Unbedingte, die Kategorieen u. dgl. denken, aber nicht vorstellen. Kant hat den Gedanken so gewendet: weil man diese Dinge nur denken könne, habe man keine Bürgschaft der Realität derselben. Andere sagen, dass, was denknothwendig sei, auch ohne Zuziehung der Anschauung — auf der die Vorstellung basirt — erkannt werden könne. Wir haben auch der Ansicht beitreten müssen, dass unsere Begriffe zwar nicht Realitäten seien, dass aber was nothwendig als real gedacht wird, auch keinen Anlass zum Zweifel gebe, dass es so sei, wie es gedacht werden müsse. Dieses Denken findet nun allerdings auch nicht völlig ohne Anschauung statt, es wird im Tonbild und Wort anschaulich dargestellt und fixirt. Aber diese Anschauung bezieht sich nicht auf den Inhalt des Gedankens, fügt dem Inhalt des Gedankens nichts neues hinzu, sondern ist nur die Form, in welcher der Gedankengehalt fixirt wird; das Sprachsymbol oder Wort, welches einen Inhalt äusserlich darstellt, ist die Form, in welcher derselbe zur Erscheinung kommt. Diese Fixirung der Gedanken in der Sprache versinnlicht also das reine Erkennen inhaltlich nicht, weil das Symbol einfach nur das Zeichen für den Inhalt ist. Man kann das noch deutlicher erkennen, wenn man die Schrift hinzunimmt. Während das Wort verklingt, heisst es mit Recht: litera scripta manet. Hier kommt noch eine neue Synthese zu dem Wortlaut hinzu; dieser wird mit Buchstabencomplexen associirt. Aber kein Mensch, der die Schrift kennt, findet eine Erschwerung des Verständnisses darin, dass Buchstabencombinationen statt Wortlaute zur Objectivirung der Gedanken gewählt werden; denn eben dadurch werden die Gedanken über den Moment des Sprechens hinaus fixirt und so erst wird eine zusammenhängende Erkenntniss ermöglicht. Denn nirgends,

wo es keine Schrift giebt, machen die Wissenschaften grosse Fortschritte. Nur durch sie ist es möglich, eine klare Vorstellung von dem Entwickelungsgang der Menschheit sich zu bilden, und wo sie aufhört, beginnt überall die Unsicherheit über denselben. So ist die Schrift in ganz besonderem Sinne das Mittel des Gedächtnisses der Menschheit und des Einzelnen. Wie nun der Fortschritt in der Vollkommenheit der Sprache darin besteht, dass sie immer bestimmter die Symbole für bestimmte Gedanken und für bestimmte Beziehungen schafft, so dass die Symbole immer mehr alle Zweideutigkeit verlieren, was natürlich nur mit dem Fortschritt der Erkenntniss Hand in Hand geht, und wie dies eben dadurch geschieht, dass die Wortbilder und Wörter lediglich nur zur Form des Gedankens geprägt werden und jede selbstständige inhaltliche Nebenbedeutung verlieren, so ist es auch mit der Schrift. Zuerst hat man Bilderschrift; hier ist die Schrift noch das inhaltliche Abbild des Wortes, und es kommt der Inhalt des Wortes zu bestimmer Anschauung, welche diesen Inhalt abbildet. Der Fortschritt aber besteht auch hier darin, dass die Schriftzeichen nicht mehr den Inhalt, sondern die Form des Wortlauts abbilden; indem man die Laute in den einzelnen Buchstaben fixirt und nun zusammensetzt. Eben hiedurch ist es möglich, in weit einfacherer Weise und übersichtlicher die Worte abzubilden und eine grössere Präcision in der Abbildung der Worte zu erreichen, einfach weil nun das geschriebene Wort nichts als die adäquate Form des Gesprochenen ist, ohne irgend einen selbstständigen Inhalt noch nebenbei zu haben.*)

Kurz der Fortschritt im Gebiete der Sprache und der Schrift zeigt sich darin, dass die Präcision und die Uebersichtlichkeit — entsprechend der Analyse und Synthese, im Ausdruck fortschreitet, was eben dadurch geschieht, dass das Wort immer mehr in die adäquate Form des Gedankens umgewandelt wird, keine Selbstständigkeit mehr neben dem Gedanken hat, ebenso das Schriftbild die adäquate Form des Tonbildes wird.

Mit dem fortschreitenden Erkennen wird die Sprache immer genauer präcisirt, wie eine immer genauer präcisirte Sprache auch

*) Vgl. Steinthal, die Entwickelung der Schrift. 1852.

wieder die Gedankenbildung erleichtert. Besonders das Gebiet der Bildung der termini technici ist hier für den Fortschritt des Erkennens zu beachten und ebenso der Vorgang, welcher in sprachlicher Hinsicht stattfindet, wenn ein neuer Gedankeninhalt sich eine entsprechende Form sucht, wie da theils alte Worte einen neuen Sinn bekommen, und indem sie zugleich noch den alten behalten, Zweideutigkeiten übrig bleiben, welche zu einer grösseren Präcision der Wortbildung Anlass geben, so dass nicht selten dem neuen Inhalt entsprechend neue Sprachbilder geschaffen werden. Freilich geschieht es auch, dass da, wo man besonders auf die Bedeutung der Sprache aufmerksam geworden ist, man einseitig sich bemüht, Terminologieen hervorzubringen, ohne dass es der Inhalt erfordert. Dadurch aber wird gerade, wo der Sinn für sprachliche Präcision so weit ausgebildet ist, dass die Sprache nur als die Form des Gedankens erscheint, leicht für das Erkennen die Gefahr der Pedanterie, ja eines leeren Formalismus entstehen.*) Die Sprache muss so ausgebildet werden, dass man wisse, welcher Gedanke mit einem bestimmten Worte zu verbinden sei; wenn das Wort nur die Form für den Gedankeninhalt geworden ist, so ist nicht einzusehen, wesshalb nicht auch die abstractesten Gedanken in ihr können niedergelegt werden, weil eben das sinnliche Tonbild gar keine Selbstständigkeit mehr hat. Eine solche Einigung von Geist und Natur ist aber an diesem Punkt möglich zu erreichen durch die fortgesetzte Thätigkeit des Geistes, welche auch hier zuerst unbewusst vor sich geht, später aber insbesondere in der Ausprägung wissenschaftlich-präcisen Sprachgebrauchs auch bewusst wird.

Das Gesagte bezieht sich auf das Gebiet des Erkennens, wie wir es ja hier mit Erkenntnisstheorie zu thun haben. Diese Betrachtung hat uns gezeigt, wie die Sprache sich in Wechselwirkung mit dem Erkennen entwickelt, wie mit ihrer Hülfe das Erkennen Präcision und Uebersichtlichkeit gewinnt.

Wie schon erwähnt, hebt die Entwickelung des Erken-

*) Wie das in der Philosophie nicht selten dann hervorzutreten scheint, wenn eine bestimmte Schule in der Auflösung begriffen ist. Aber auch die praktische Theologie z. B. könnte in dieser Beziehung zu grösserer Einfachheit zurückkehren.

nens phänomenologisch angesehen von dem Sinnlichen an und schreitet zu immer klarerer Analyse und Synthese fort, wobei nur dies zu beachten ist, dass die Entwickelung des Denkens und der Sprache keineswegs bloss ein Aufsteigen zum immer Allgemeineren durch fortgesetzte Abstraction ist, sondern dass vielmehr das Allgemeine für sich von dem Concreten losgelöst hervortritt, bevor die Abstraction soweit fortgeschritten ist, ja dass sogar allgemeine Theorieen und Principien aufzusuchen, gewöhnlich die erste Form der Wissenschaft ist. So dass, wenn einmal ein bestimmtes Niveau des Erkennens erreicht ist, der Fortschritt nicht allein darin besteht, immer mehr von dem Sinnlichen das Erkennen zu befreien und zu den allgemeinen Principien aufzusteigen, wie eine einseitig idealistische Weltanschauung annehmen müsste, sondern vielmehr darin, dass die Erkenntniss auf inductivem und speculativem Wege, durch Analyse und Synthese in fortgesetzter Präcisirung des Erkennens, sowie Einsicht in den Zusammenhang und Uebersichtlichkeit gleichmässig begrifflich und sprachlich entwickelt werde.

Zweiter Theil.

Metaphysische Untersuchungen.

Unsere bisherige Entwickelung hat uns einmal darauf hingewiesen, wie in dem Erkenntnissprocess überall die Thätigkeit des erkennenden Subjects anzunehmen sei, wie das Erkennen nicht ein Naturprocess, sondern eine energische Action des Subjects sei, was selbst von den Sinneseindrücken insofern gilt, als die Affectionen des Subjects nur durch die Verarbeitung der Eindrücke, welche theils unbewusst, theils bewusst geschieht, ihrem wahren Inhalt nach begriffen werden können, von der intellectuellen Anschauung als heuristischem Princip aber insofern, als dieselbe ihrem bestimmten Gehalt nach durch vorangehende Erkenntnissarbeit mitbedingt ist und als sie selbst wieder Gegen-

stand der Bearbeitung werden muss. Das führt uns aber um so mehr auf den von Cartesius aufgestellten Satz: Cogito, ergo sum, als nicht etwa, wie wir sahen, nur das Denken in uns denkt, sondern bei dem Erkennen auch der Wille und das Gefühl betheiligt sind.

Ferner ist dadurch, dass das Subject im Erkennen thätig ist, eine Erkenntniss der Welt nicht ausgeschlossen, da vielmehr unsere ganze Erkenntnissthätigkeit auf das Erkennen des Objects hinausläuft, d. h. darauf, dass die Welt sich in uns abspiegelt; auch wir selbst gehen nicht ganz in Erkenntnissthätigkeit auf Vielmehr wir selbst wie die Welt ausser uns — oder die Welt überhaupt — uns als Erkenntnissobject eingerechnet und zwar keineswegs nur nach der erkennenden Function — soll erkannt werden.

Eben hiemit aber ist uns die Aufgabe gestellt, wirkliches Sein zu erkennen, da wir uns selbst und nicht minder die Welt. deren Einwirkungen wir erfahren, als seiend voraussetzen, d. h. denken müssen, wenn Erkennen sein soll. (S. o. S. 296 f. 317 f.)

Damit sind nun schon metaphysische Elemente anerkannt; denn, wenn wir erkennen können, dass wir selbst existiren, sowie dass Dinge existiren, so ist das eine metaphysische Erkenntniss. Allein damit ist noch keine Metaphysik gegeben. Diese ist vielmehr eine zusammenhängende Erkenntniss von dem, was allem Seienden als Realität zu Grunde liegt. Soll nach dieser Seite hin unser Wissen über die Thatsachen der Sinneserfahrung hinauskommen, so bleiben nur die Kategorieen, welche einerseits, wie wir sahen, in der concreten Welt angewendet werden und mit deren Hülfe wir andererseits über die gegebene Welt hinausgehend Ideale bilden, welche aber doch nur dazu dienen sollen, soweit sie für das Erkennen in Betracht kommen, unser Welterkennen abzuschliessen. Wollen wir also von Metaphysik reden, so müssen wir auf die Kategorieen zurückgehen. In der That sind auch alle metaphysischen Versuche immer an die Kategorieen angeknüpft worden. Was nun gegen diese Versuche Misstrauen erregen könnte, das ist der Umstand, dass dieselben so vielfältig ausgefallen sind, dass man mit Recht sich glaubt der Skepsis hingeben zu können, da eine Entscheidung hier gar nicht getroffen werden

könne. Allein vielleicht ist der Grund dieser Vielfältigkeit eine einseitige Verwendung einzelner Kategorieen und eine falsche Combination derselben, und dem gegenüber käme es darauf an, mit dialektischer Nothwendigkeit das Unrichtige dieser einseitigen Positionen aufzuweisen und auszuschliessen, und mit Hülfe der Dialektik, welche die Einseitigkeiten überwindet, eine metaphysische Betrachtungsweise zu gewinnen, welche dazu dient, den vorhandenen Weltbestand zu erklären.*)

*) Vgl. oben Cap. 12. S. 286. 299. Die Ungunst, mit welcher gegenwärtig von Vielen die Metaphysik behandelt wird, hat zum grossen Theil ihren Grund in der Meinung, dass das Denken keine selbstständige Quelle der Erkenntniss sei, sondern nur die Sinneseindrücke. Da ist selbstverständlich alle Metaphysik ausgeschlossen. Allein diese Meinung eines weitverbreiteten skeptischen Empirismus hat sich für uns als unrichtig erwiesen. Ein zweiter Grund aber scheint darin zu liegen, dass wenn man auch das Denken als Quelle des Erkennens gelten lässt, man doch dem Denken nicht genügend traut und es für schwer möglich hält, dass es in diesem Gebiete über Widersprüche hinaus komme. Selbst Volkelt, der die Metaphysik retten will, kann sich dieser Meinung nicht entziehen und verhält sich daher doch auch diesem Gebiet gegenüber trotz seiner Vertheidigung nahezu skeptisch. Denn wenn man bei Widersprüchen haften bleibt, nur im Allgemeinen eine bestimmte Richtung metaphysischen Denkens wahrscheinlicher machen kann als eine andere, so ist die Metaphysik eine sehr fragliche Wissenschaft. a. a. O. S. 448 f. Wenn Dilthey in der Einleitung in die Geisteswissenschaften sich gegen die Metaphysik ausspricht, so ist noch nicht völlig deutlich, wie er seine Philosophie positiv ausbauen will. Er will auf die Psychologie Alles gründen. Indess würde sich da fragen, ob er eine Menge von Seelen als existirende Grössen anerkennt, wie es scheint, dass er es thut, oder ob er die Consequenz des Solipsismus ziehen will. In beiden Fällen ist er nicht über die Metaphysik, sondern nur über bestimmte Arten derselben hinaus. Denn entweder erkennt er das Sein der Geister oder das des solipsistischen Ich an. Soll alle Metaphysik fallen, so müsste er nur bei psychologischen Phänomenen stehen bleiben, ohne eine Seele, der die Erscheinungen erscheinen, was auf völlige Skepsis führte. Er scheint also über diesen Punkt sich nicht genügend in dem genannten Werke ausgesprochen zu haben. Anders Bergmann, Vorlesungen über Metaphysik, welcher das Sein der Geister anerkennt und eine spiritualistische Metaphysik empfiehlt.

Wie sehr man oft auch da, wo man die Metaphysik gelten lässt, doch gänzlich von der Erfahrung ausgeht, zeigt die Begründung des metaphysischen Erkennens, wie sie v. Hartmann geltend macht, der die metaphysischen Positionen nur als Hypothesen zur Erklärung des erfahrungsmässig gegebenen Erkennens ansieht, welche einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhalten. Dabei ist vorausgesetzt, dass die Erfahrung der Quell der Gewissheit sei, und

zwar bei v. Hartmann die Erfahrung des Erkennens. Ist erfahrungsmässig Wissen vorhanden, so ist damit der Beweis geliefert, dass das Sein von dem Denken könne erfasst werden. So sucht er zu zeigen, dass unsern Bildern ein Sein der Aussenwelt entspreche. Das aber vermag er doch nur durch Schlüsse zu zeigen und so kommt er am Ende doch von der Erfahrung unseres Erkennens dazu, dass wir nothwendig denken müssen, dass wir in der Erfahrung Erkenntnisse haben. Die Metaphysik auf erfahrungsmässiges Erkennen gründen, geht also nicht an. In der That kann das Wissen von einem Transsubjectiven niemals anders als durch Denken erreicht werden.

Wundt, der ebenfalls von der Erfahrung ausgeht, will eine Erkenntniss einer „mittelbaren Realität" in seiner Logik I, 494 f. zugeben, d. h. die Erkenntniss von einer Wirklichkeit, welche subjectiv beeinflusst ist, ihr soll das „Wesen" zu Grunde liegen oder die „unmittelbare Realität", die bloss Gegenstand unseres Glaubens sei, die wir niemals erkennen. Indess wirkt bei diesem Unterschied doch ein Zweifel daran mit, ob unser Denken uns Erkenntniss des Seins verschaffen könne. Selbstverständlich will ich nicht leugnen, dass die Metaphysik mit der Erfahrung Fühlung halten müsse, da es sich im Gegentheil um die Grundlagen der gegebenen Welt handelt. Aber diese Welt kann nicht Schein sein, und der letzte Grund für die Möglichkeit einer Metaphysik kann doch nur in der Nothwendigkeit unseres Denkens gefunden werden. Mit Recht fordert Zeller von der Erkenntnisstheorie, dass sie den Beweiss für die Richtigkeit des Glaubens an die Aussenwelt führen müsse und giebt ebenso die Nothwendigkeit einer metaphysischen Gottesidee zu. Vgl. Vorträge und Abhandlungen Bd. 3 S. 225. Bd. 2 S. 22. 23. 549. Eucken hat in seinen Prolegomena besonders den Einwand in das Auge gefasst, dass wir doch immer nur Bruchstücke des Erfahrungsgebietes erkennen, daher die Metaphysik nicht zu einem allumfassenden Princip komme. Diesem Einwand sucht er zu entgehen, indem er — für die Geisteswissenschaften zunächst — den Nachweis versucht, dass es möglich sein müsse, im Gebiete der Geschichte das universale Princip herauszuschauen, in welchem die Gegensätze sich einen im „Inbegriff". Jedenfalls ist das energische Dringen auf Einheit gegenüber der vielfachen Zersplitterung sehr verdienstlich. Nicht minder hat Sigwart die Nothwendigkeit der Metaphysik anerkannt. Logik II, S. 591 f. „Das methodische Recht der Metaphysik, in der Idee Gottes den letzten einheitlichen Abschluss der theoretischen Erkenntniss wie der praktischen Gewissheit zu suchen, liegt auf keiner andern Linie als die Principien aller wissenschaftlichen Methoden, die überall ideale Voraussetzungen enthalten." „Was die Metaphysik von der übrigen Wissenschaft scheidet, ist nur die Universalität der Aufgabe und diese ist so nothwendig als die des Wissens überhaupt."

Capitel 16.

Die allgemeine metaphysische Grundanschauung als Resultat der dialektischen Untersuchung.

Es wird sich empfehlen, an der Hand der Kategorieen die verschiedenen Möglichkeiten zu durchlaufen. Ich bemerke nur, dass sofern ich Beispiele für die verschiedenen Standpunkte erwähne, diese meist nur annäherungsweise gelten, da bei den historisch auftretenden Denkern das Grundprincip, das sie vertreten, immer zugleich individuell gefärbt ist. Beginnen wir mit der Kategorie der Quantität, so kann man auf doppelte Weise versuchen, die Grundlage der Welt zu fassen. Da man auf ein universales Princip ausgeht, so kann man auf die Einheit zurückgehen, welche allem Vielen zu Grunde liegt. Andererseits wenn man auf die Vielheit in der Welt sieht, so könnte man auch versuchen, die Vielheit mit der Einheit soweit zunächst zu verbinden, dass man auf viele Einheiten als Grundlage der Welt zurückgeht, indem diese vielen Einheiten als letzte untheilbare Elemente der Welt aufgefasst werden, welche in dieser Hinsicht also der Idee der Einheit, erst wahrhaft entsprechen.*) Während die erste Ansicht in ihrer Unbestimmtheit die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Welt in die Einheit auflösen muss und etwa bei einem über alle Weltgegensätze hinausliegenden, unerkennbaren, Seienden ankommt**) und so die wirkliche Welt um der Einheit willen verliert, so kommt die andere Ansicht, welche eine Vielheit von Einheiten annimmt, und die z. B. in der Form der antiken Atomenlehre auftritt, nicht zur Einheit, was sich am deutlichsten darin ausspricht, wenn man den Zufall gleichsam über dem Vielen schweben lässt. Allein diese Ansicht befriedigt ebensowenig den Erkenntnisstrieb. Denn wie man dort das Viele, die wirkliche Welt, aus den Augen verlor, so hier die Einheit. Man könnte nun versuchen, die Einheit und Vielheit zu verbinden. Und das wird gewiss der richtige Weg sein.

*) Vgl. übrigens die interessante Abhandlung: Einheit und Vielheit, aus dem Schwedischen. (Von einem Schüler von Bostrœm.)

**) Z. B. die Eleaten, die Neuplatoniker, nicht minder indische Philosophen, und viele Mystiker.

Allein er kann nicht mit Erfolg betreten werden, ohne dass Beide näher bestimmt werden. Das geschieht nun aber auch von den beiden erwähnten entgegengesetzten Standpunkten aus.

Beginnen wir mit der Einheit! Wir haben gesehen, dass wir ideale und reale Kategorieen haben, welche man zusammenfassen kann unter dem Gegensatz des Denkens und des Seins (Sein in dem umfassendsten Sinne, nicht bloss als ruhendes Sein genommen). Die Einheit kann nun entweder als Denken, Vernunft oder als Sein aufgefasst werden oder man kann versuchen, Denken und Sein in der letzten Einheit zu verbinden, entweder als in ihr neben einander bestehend, oder in ihr zur Identität kommend, oder so, dass man beide innerhalb der letzten umfassenden Einheit einander entgegensetzt, um mit Hülfe dieses Gegensatzes die wirkliche Welt zu verstehen.

Die Einheit als Vernunft gedacht, würde dahin führen, alles Mannigfaltige nur als Erscheinung des Allgemeinen, der abstracten Vernunft aufzufassen. Ein solcher Idealismus könnte der Wirklichkeit der Welt nicht gerecht werden. Es bliebe ihm nichts übrig, als alles Einzelne als unwesentlich aufzufassen, in ihm nur die Manifestation der einen Vernunft zu erkennen, welche die Wahrheit alles Einzelnen wäre. Woher dieses käme, das wäre dabei freilich nicht erklärt. Um dieses nun erklären zu können, könnte man versuchen, die idealen Kategorieen im Einzelnen zu verwenden. Die Vernunft sei das wahrhaft Positive; allein ihm gegenüber stehe die Negation. Das Viele in der Welt nun habe seinen Ursprung der Negation zu verdanken, welche in verschiedenem Maasse mit der Vernunft, welche allein das wahre Sein in der Welt sei, gemischt sei. Diese Auffassung kann entweder so beschaffen sein, dass sie diese Mischungen als im Wesentlichen immer gleich bestehend ansieht und dann eine Stufenleiter der Wesen annimmt, oder sie ist so beschaffen, dass sie aus dem Sein, das die allgemeine Vernunft ist, in Verbindung mit der Negation das Werden zu erklären sucht und so einen Weltprocess ins Auge fasst. Als Typus für die erste Auffassung kann man die Platonische Weltansicht ansehen, sofern die Idee, die Vernunft das wahre Sein ist, die Welt aber durch das Nichtsein bestimmt, ein unvollkommenes Abbild derselben ist. Allein

bei dieser Weltauffassung sieht man nicht ein, wesshalb es eine wirkliche Welt giebt, die doch nur schlechter ist, als die der Ideen; consequent müsste man da doch wieder dazu kommen, dass die wahre Welt nur die Welt der Vernunft sei. Die andere Auffassung, welche mit Hülfe der Negation einen Process erzielen will, kann einmal emanatistisch sein. Die absolute Vernunft wäre da mit dem überschäumenden Becher zu vergleichen, aus welchem die Welt des Mannigfaltigen hervorfliesst, immer mangelhafter, je entfernter von ihrem Ursprung, weil immer mehr mit Negation erfüllt. Dass auch da eine einheitliche Grundlage der Welt nicht erreicht wird, versteht sich von selbst. Das Einzelne je mehr von Geist verlassen, ist um so mehr nur noch Schein und Unwahrheit — und diese soll aus der Wahrheit hervorgehen. Das, woran sich diese Anschauung halten kann — und dasselbe gilt auch von der Platonischen —, das ist die Veränderlichkeit des Sinnlichen, das eben keinen Bestand zu haben scheint, und so scheint diese Theorie — oder die verwande Platonische — gerade dieser Seite der Wirklichkeit gerecht zu werden. Allein die Veränderung der Dinge muss anders erklärt werden, nicht aus Mangel, als Schein, sondern aus positiver Wirksamkeit. Und jedenfalls bleibt die Schwierigkeit, dass es unmöglich ist, die Negation als Beigabe des schlechthin Positiven zu verstehen.

Diese Schwierigkeit steht auch der anderen Auffassung des Processes entgegen, welche mehr evolutionistisch ist. Hienach sucht man auf ein Werden zurückzugehen, indem man aus der Vernunft als wahrem Sein und der Negation das Werden ableitet. So kann man die Welt als die eine Vernunft auffassen, die einen beständigen Process das Werdens durchläuft. Diese Ansicht hat im Alterthum (wenn auch nicht rein idealistisch) Heraklit*) vertreten. In vollkommen idealistischer Form hat sie in neuerer Zeit der ältere Fichte insofern geltend gemacht, als die absolute Vernunft von einer unbegreiflichen Schranke im Weltprocess sich befreien soll, die doch jedenfalls als Hemmung, als Negation erscheint, am meisten aber Hegel, der den Weltprocess geradezu als den Process der Entwickelung der absoluten Vernunft mit Hülfe der Negation auffasst. Da es

*) Sein neuester Bearbeiter ist Edmund Pfleiderer.

Hegel darum zu thun war, den wirklichen Weltprocess zu verstehen, so ergab sich ihm von seiner Annahme der mit Hülfe der Negation sich entwickelnden Vernunft noch die Aufgabe, das diesen Process bestimmende Gesetz aufzusuchen. Im Gebiete des Idealismus aber konnte es sich natürlich nur um einen logischen Process und logische Gesetze handeln. So glaubt er nach Fichte's Vorgang (Thesis, Antithesis, Synthesis) in seiner dialektischen Methode das Gesetz der Weltbewegung gefunden zu haben. Bedenklich bleibt dabei indess immer, dass dieser Process viel Zufälliges enthält. Das Zufällige deutet nemlich auf eine Lücke, welche jedem einseitigen Idealismus eigen ist, welche hier in der Form des Processes sich zeigt. Zufällig ist für Hegel das Einzelne der Ereignisse und Gegenstände, das die allgemeine Vernunft nicht erreicht. Wahrheit hat doch schliesslich nur das Allgemeine; die Negation, mit deren Hülfe das Besondere erreicht wird, ist kein Princip, welches dem Besonderen Halt geben kann. Soll es als eine reale Gegenmacht gegen die Vernunft gefasst werden, so sind wir nicht mehr im Gebiete des Idealismus und fallen in Dualismus. Ist es aber bloss eine Verneinung im Denken, so kann es auch nicht als die treibende Kraft des Processes angesehen werden, der daher auch wieder damit endet, Alles in die allgemeine Vernunft zurückzunehmen, indem als die Wahrheit von Allem doch nur die allgemeine Vernunft übrig bleibt, mit der sich das Subject eins wissen soll.

Indess ist doch deutlich, dass der Idealismus, wie ihn Plato, der Emanatismus, Hegel vertritt, insofern die Einheit der Vernunft weniger einseitig auffasst, als er sich doch bemüht, die concrete mannigfaltige Welt mit dem Princip der Einheit in Verbindung zu setzen, was am meisten bei Hegel der Fall ist, der den Weltprocess als dialektischen Vernunftprocess zu verstehen sucht.

Wie hier eine Annäherung an die Vielheit sich zeigt, indem man die abstracte Einheit zugleich concret zu machen sucht, so ist das eben so bei der realistischen Metaphysik der Fall, welche auf die Einheit gerichtet ist. Zwar ist auch hier das Nächste die Annahme eines abstracten Seins, dem gegenüber alles einzelne Sein nur Schein ist. Das ist die Ansicht, welche die Eleaten vertreten. Allein es bleibt völlig räthselhaft, woher

an diesem Sein der Schein kommen soll, und dem Verständniss der wirklichen Welt wird diese metaphysische Abstraction nicht gerecht. Die nähere Bestimmung dieses Seins wird nun mit Hülfe der realen Kategorie der Substanz versucht. Man sucht die Welt zu verstehen als eine Fülle von mannigfaltigen Erscheinungen, welche Accidenzen an der Einen Substanz sind. In allen Accidenzen ist die Eine Substanz wirksam; alle Weltobjecte sind nur an der Substanz, aber als Accidenzen sind sie wirklich an ihr; und durch sie alle hindurch geht das Eine Wirken der Substanz, welches sie zusammenhält. Sehen wir von den Attributen*) der Spinozischen Substanz ab, so hat Spinoza diese Anschauung durchgeführt. Da ist die eine Substanz mit ihren modis, die aber als fürsichseiend inadäquat sind und nur adäquat, sofern in ihnen die Substanz ist. Obgleich Spinoza den modis Selbsterhaltung zuschreibt, also der Mannigfaltigkeit der Welt gerecht zu werden sucht, bleibt doch das in der That einzig Wesenhafte die Substanz, die durch Alles hindurch wirkt; diese eine Substanz verschlingt doch immer wieder alles Concrete, das keine feste Stelle behält. Das immer Gleiche, Bleibende ist die Substanz und ihre Bewegung in den Accidenzen; da die letzteren aber als einzelne stets wieder verschwinden, so bleibt von der concreten Welt nur das übrig, dass immer Accidenzen hervorgebracht werden, oder das immer gleiche Gesetz der Bewegung, das aber in Wahrheit nicht das Gesetz der Bewegung der Objecte, sondern der in den Objecten allein real wirksamen Substanz ist, und wie bei Hegel das logische Gesetz dialektischer Bewegung alles bestimmt, so ist es hier das causale Gesetz der wirksamen Substanz, welches als die constante Art ihrer Wirksamkeit bleibt.

*) Wenn ich Spinoza hier erwähne, obgleich er auch das Denken als Attribut gelten lässt, so geschieht es desshalb, weil er das Verhältniss der Substanz zu den modis so bestimmt, und im Ganzen doch das Causalgesetz das Uebergewicht bei ihm hat. Man könnte ähnlich unter den Neueren H. Spencer hier insofern erwähnen, als auch bei ihm die unerkennbare Substanz es ist, aus deren Causalität alles ausfliesst, wiewohl er auch wieder idealistische Neigungen hat. Vgl. o. S. 51. Das Naturgesetz der Erhaltung der Kraft ist ihm das oberste Gesetz, also die Beharrlichkeit der einen unerkennbaren Causalität.

Es ist wohl kaum eine andere Kategorie vorhanden, durch welche eine nähere Bestimmung der Einheit des Seienden nach der realen Seite erreicht werden könnte, als die von Substanz und Accidenz, da die Kategorie der Wechselwirkung und Causalität auf die Weltobjecte angewendet, über diese gesammte Position hinausführte, da sie die Einheit nicht mehr als das allein wahrhaft reale Sein festhielte.

Es erübrigt noch die Einheit unter dem Gesichtspunkt der Verbindung der realen und idealen Kategorieenreihe zu betrachten. Der Vortheil dieser Ansichten ist darin begründet, dass er die Einseitigkeiten beider bisher betrachteten Richtungen meidet und in der Einheit selbst eher ein Princip der Mannigfaltigkeit hat. Man kann nun die Einheit so denken, dass in ihr zugleich beide Seiten, die reale und die ideale, enthalten seien. Das hat Spinoza versucht, indem er seiner Substanz die Attribute des Denkens und der Ausdehnung zuschrieb. Allein indem beide Attribute mit modis versehen wurden, diese aber als modi der Substanz doch wieder völlig unselbstständig erschienen, so war für das Verständniss der wirklichen Welt damit nicht viel gewonnen, ausser dass der Eindruck ihrer Vergänglichkeit stark hervortritt. Sofern er aber die Selbstständigkeit der Modi anerkennt, kommt er auf den Selbsterhaltungstrieb und auf das Princip der Macht der Erhaltung, das im Geistigen von ihm mit Egoismus verwechselt wird, so dass Egoität und Egoismus ihm zusammenfallen. Auf das Verhältniss der Attribute komme ich unten noch zu sprechen. — Schleiermacher lässt in der Einheit als einer absoluten gegensatzlosen die Gegensätze, die in der Welt sind, zur Identität kommen. Und doch lässt er zugleich alles aus der Ursächlichkeit des Absoluten hervorgehen und bezeichnet als die wesentlichen Gegensätze in der Welt das Reale und Ideale, Sein und Denken, welche durch die letzte Einheit zusammengehalten, auf Grund der Einheit sich gegenseitig durchdringen können. Ja, da er die letzte Einheit nicht so denkt, dass sie das Einzelne vernichtet, als ob dies für sich nichts wäre, so ergiebt sich bei ihm eine Metaphysik, welche die mannigfaltigen Dinge in der Welt als Einheiten von der realen und idealen Potenz ansieht, bald unter dem Uebergewicht der ersten, bald der

zweiten, welche eine eigene Causalität haben, in letzter Instanz aber in der absoluten Einheit den Grund ihrer Existenz und Vereinbarkeit besitzen. Schleiermacher, indem er bei der Aufgabe der Welterklärung stehen bleibt, sucht demgemäss die Einheit so zu behandeln, dass sie für die vielen Gebilde, welche aus der verschiedenen Durchdringung des realen und idealen Factors hervorgehen, Raum lässt, ja der sie zusammenhaltende und hervorbringende Grund ist, ohne ihre relative Selbstständigkeit aufzuheben. Neben der absoluten causalen Einheit, die er übrigens selbst auch wieder als Subject-Object bezeichnet, aus der Alles hervorgeht, erkennt er secundäre Causalitäten an, welche in Wechselwirkung stehen auf Grund jener letzten Einheit, aus der sie hervorgehen, und welche theils überwiegend realen Charakter tragen — die Naturwesen, theils überwiegend idealen — die Vernunftwesen, jedoch so, dass die verschiedene Mischung des Idealen mit dem Realen auf Seiten der Natur verschiedene Stufen hervorruft, ebenso aber auch die Vernunft in der Natur sich verschieden durch die Thätigkeit der Vernunftwesen offenbaren muss, wie seine Ethik beschreibt. Hiemit sind wir von dem Gesichtspunkt der Einheit noch weit näher an die Anerkennung der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Welt gerückt. Wie freilich die gegensatzlose Einheit der Gegensätze eine Welt von Gegensätzen hervorbringen soll, ist nicht deutlich.

Noch anders wird die Einheit als Einheit der realen und idealen Seite bestimmt, wenn man diese beiden Seiten nicht als einander von Haus aus freundlich ansieht, sondern so, dass die Einheit durch den Gegensatz Beider gefährdet werde und erst wieder sich der Spaltung gegenüber behaupten müsste, woraus sich eine Metaphysik des Processes ergiebt. Aber derselbe ist nicht bloss ein dialektischer, sondern ein Process, welcher aus verschiedenen Potenzen entsteht, welche aus der Einheit hervorgehend, dieselbe zu spalten drohen, so dass auf irgend eine Weise nur durch den Process die Harmonie hergestellt werden kann. Aber eben der Kampf der verschiedenen Mächte ist es, aus welchem die wirkliche Welt als Process verstanden werden soll. Das kann nun entweder so gewendet werden, dass die aus dem Hervortreten der Potenzen entstandenen

Dinge wieder in der Einheit zu Grunde gehen, oder so dass durch ihre schliessliche Vereinigung eine höhere Stufe der Entwickelung erreicht wird. Schelling hat zuerst den Versuch gemacht, indem er den realen und idealen Factor in dem Absoluten unterschied, durch das selbstständige Hervortreten des realen Factors, welches dann aber durch den idealen Factor überwunden wird, und durch die Einheit von Beiden, die Naturin ihrer Stufenfolge und ebenso die Welt des Geistes entstehen zu lassen. Aus der absoluten Einheit brechen ihre Kräfte hervor, welche nach und nach eine immer reichere Welt entfalten. — Aehnlich versucht v. Hartmann aus der letzten Einheit Vernunft und Willen hervorgehen zu lassen, wobei Wille doch nur der mythologische Ausdruck ist für die reale causirende Potenz und von der Psychologie auf das Weltprincip übertragen. Aus dem Kampf der Vernunft mit dem Willen, welche letzteren zu vernünftigen Hervorbringungen zwingt, entsteht in aufsteigender Linie eine Welt, welche nichts ist als die Evolution des Absoluten. Da er aber an der Spitze die Indifferenz hat und dazu noch in die Metaphysik Werthurtheile*) einmischt, so sieht er in dieser Evolution keinen Fortschritt, sondern will sie wieder aufheben. Anders der spätere Schelling, welcher dadurch, dass die reale Potenz hervorbricht, die ideale zum Einschreiten genöthigt glaubt und so schliesslich mit der Einheit der realen und idealen Potenz eine Bereicherung als Resultat erwartet in einer Welt von Geistern, welche eben diese Einheit von realer und idealer Potenz in vollendeter Form darstellen.**)

Diese Versuche einer Metaphysik des Processes gehen natürlich darauf aus, das Gesetz der Weltbewegung, welches das Gesetz der Entwickelung der Einheit ist, zu ergründen, welches eben darin

*) auf denen sein Pessimismus ruht. Man könnte hier auch die dualistischen Systeme erwähnen, wenn z. B. der Kampf zwischen Licht und Finsterniss hervorgehoben wird, in welchem endlich die Lichtwelt siegt, wenn nicht diese mehr religiösen Anschauungen überwiegend den Gegensatz des Schädlichen und Nützlichen, Bösen und Guten im Sinn hätten, also nicht rein metaphysischen Charakter trügen.

**) Ich kann mich hier mit Andeutungen begnügen und verweise in Bezug auf das Nähere auf meine Darstellungen von Schelling und Hartmann. Jahrbücher f. deutsche Theologie, Bd. 20. Studien u. Kritiken, Bd. 54, 1881.

besteht, dass die verschiedenen Potenzen in einer ganz bestimmten Folge auftreten und im Kampfe aufeinander wirken, wie z. B. bei Schelling die reale Potenz selbstständig hervorbricht, die ideale Potenz sie zu zügeln sucht, woraus dann eine Einigung hervorgeht, welche einen vorläufigen Charakter trägt, worauf wieder derselbe Process auf höherer Stufe stattfindet. Die Schwierigkeiten, welche dieser Auffassung im Wege stehen, sind hauptsächlich die, dass einmal nicht deutlich erhellt, wie aus den allgemeinen Potenzen das Einzelne wird, dass eben desshalb das Einzelne vielfach nur als Durchgangspunkt in dem Process erscheint. Sodann aber ist der Gegensatz der Potenzen mit der Einheit schwer zu reimen. Wie soll es möglich sein, dass aus derselben Einheit entgegengesetzte Kräfte hervorbrechen? Dann ist die Einheit keine vollkommene. Daher auch das selbstständige Hervortreten der Potenzen von der Einheit aus angesehen immer als eine Art Abfall erscheint und nun entweder dieser Abfall Durchgangspunkt für eine höhere Einheit ist, wobei dann freilich der Abfall im Wesentlichen nur ein scheinbarer ist, oder wenn der Abfall ernst genommen wird, als das zu erstrebende Ideal die Rückkehr zur anfänglichen Einheit erscheinen muss. In dem Maass, als man von der Einheit aus darauf sieht, wie durch den Abfall hindurch die in ihr vorhandenen Potenzen der realen und idealen Seite sich entwickeln und ihren reichen Inhalt entfalten, versucht man auch das Verständniss der concreten Welt von der Einheit aus mittels des Processes zu gewinnen und der Entwickelung der einzelnen Weltobjecte innerhalb der Gesammtentwickelung ihre Stelle zu sichern. Je mehr nun aber die absolute Einheit als in der Welt in ihren Potenzen und deren Zusammenwirken sich entfaltende Grösse betrachtet wird, um so mehr entsteht dann die Frage, warum denn diese Evolution allmählich stattfinde und nicht auf Einmal, welches Hinderniss der absoluten Einheit im Wege stehe, ihren reichen Inhalt stets zu offenbaren? Zur Erklärung hievon bedarf es dann der Annahme eines aufhaltenden, retardirenden Elementes, um die Allmählichkeit der Entfaltung zu verstehen. Wenn aber dieses Element innerhalb der Einheit ist, so kommen wir wieder auf verschiedene, widerstreitende Potenzen zurück und dieser

Widerstreit wird immer im Verhältniss zur Einheit als ein Abfall von derselben empfunden werden.

Kurz: die Schwierigkeit, wenn man von der Einheit ausgeht und die reale und ideale Potenz in ihrem selbstständigen Hervortreten, ihrem Kampf, ihrer relativen oder absoluten Einigung geltend macht, bleibt immer die, dass die Selbstständigkeit der Weltpotenzen auf eine Zerreissung der Einheit begründet ist, dass daher das Interese der Einheit immer der Selbstständigkeit der Weltpotenzen wieder gefährlich wird, oder dass in demselben Maasse als es nicht der Fall ist, die Einheit nothleidet, was als ein Abfall empfunden wird — ganz abgesehen davon, dass nicht gezeigt ist, wie durch die Annahme von zwei Weltpotenzen, welche im Kampf sich theilen, das Einzelne zu erreichen sei. Dieses wird vielmehr immer mehr oder weniger eine prekäre Stelle behalten, lediglich als Durchgangspunkt des Processes aufgefasst werden, als vorübergehende Erscheinung des Unendlichen; oder wenn es fixirt werden soll in seiner Selbstständigkeit, erscheint es der Einheit gegenüber auf einen Abfall basirt und kann doch aus den abstracten Principien in seiner Einzelheit schwerlich verstanden werden.

Wir haben die verschiedenen metaphysischen Versuche, welche von der Einheit ausgehen, betrachtet und gesehen, wie die vollkommeneren es dahin zu bringen suchen, sei es auf dem Wege der idealen Kategorieen — oder der realen — oder einer Verwendung Beider für das Verständniss der concreten Welt in ihrer Mannigfaltigkeit Raum zu gewinnen.

Wie wir nun hier eine wachsende Annäherung aus dem Princip der Einheit heraus an die Vielheit wahrnehmen, so wird der Ueberblick über die verschiedenen Formen, wie der Pluralismus durchgeführt wird, Annäherungen an die Einheit aufweisen. Wir hatten gesehen, wie die roheste Form des Pluralismus einfach bei vielen Atomen stehen blieb, ohne sich um die Einheit zu kümmern, welche dem Zufall überlassen wurde. Die nähere Bestimmung des Pluralismus geht nun auch von Statten, indem man die Vielheit entweder mit Hülfe der idealen Kategorieen oder der realen oder beider näher zu bestimmen sucht. Betrachten wir kurz auch diese Entwickelung!

Eine nähere Bestimmung der vielen Einheiten kann zunächst in der Form der idealen Kategorieen stattfinden. Da denkt man die vielen Dinge als Vernunfteinheiten, welche für sich sind Denn eine reale Beziehung der Dinge nach aussen kann dieser Idealismus kaum zulassen. Um nun aber den Unterschied der Weltobjecte begreiflich zu machen, bleibt auch hier nur die Kategorie der Negation oder Schranke. Die intelligenten Monaden sind nicht alle gleich beschränkt; die eine ist beschränkter als die andere; die Eine ist schlafend, die andere wachend; ihr Unterschied ist demnach ein quantitativer, grössere oder geringere Beschränktheit. Obgleich sie nun nicht mit einander in directer Beziehung stehen, sind sie doch in doppelter Weise in Beziehung zu einander, welche weit über den Zufall hinausführt. Einmal sind alle wesensgleich, nemlich alle Intelligenzen, als solche universal, jede ein Spiegel der Welt, nur in verschiedenem Grade. Sodann aber ist ihr Zusammensein *in* ihrer Verschiedenheit selbst der Intelligenz gemäss. Sie sind harmonisch für einander bestimmt und ohne auf einander direct einzuwirken, geschieht es doch vermöge der prästabilirten Harmonie, dass sie einander zu einem Ganzen ergänzen und dass sie z. B. gruppenweise zusammengehören, herrschende und dienende Monaden. Hier wird also der Versuch gemacht, die Mannigfaltigkeit der Welt aus der Verschiedenheit der intelligenten Wesen zu erklären, welche für sich sind, aber durch eine gewisse den Einzelnen äussere Ordnung zu einer Harmonie zusammengeordnet sind. Die Einheit wird hier also einmal gefunden in der qualitativen Gleichheit dieser Substanzen als Intelligenzen, so dass eine jede ein Spiegel der Welt ist, sodann aber in einer Gesetzmässigkeit, die als Ordnung gleichsam über den einzelnen Monaden schwebt, sie aber doch alle zu einer Einheit zusammenbindet, so dass die Vielen ein zusammengehöriges Ganze ausmachen. Endlich hat Leibnitz die Monaden als Effulgurationen der absoluten Monas bezeichnet und damit sich der Anschauung angenähert, welche alles Einzelne als Product der Einen Vernunft auffasst. Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, wie einseitig dieser Idealismus ist, welcher alle natürlichen Objecte als schlafende Monaden, alle Sinnesempfindung

als verworrene Vorstellung betrachten muss und eine directe Wechselwirkung der Dinge ausschliesst, die doch beständig die intelligente Monas als Weltspiegel vorstellt.

Die entgegengesetzte realistische Auffassung bestimmt die vielen Einheiten als Substanzen, welche ein ursprüngliches Fürsichsein haben. Hier kann man nun einseitig das einfache Fürsichsein des Realen betonen. Dann aber entsteht die Schwierigkeit, sie unter einander in Verbindung zu setzen. Von hier aus ergiebt sich die Auffassung von Störungen und Selbsterhaltungen der einfachen Substanzen.*) Indess sind Andere darüber hinausgegangen und haben auf die Action der Substanzen das Gewicht gelegt. Hier kommt man auf eine Wechselwirkung der Substanzen. Die Wechselwirkung vertritt hier die Stelle der Einheit und die Art, wie die Substanzen constant aufeinander wirken, wird durch das Gesetz bestimmt oder ist vielmehr selbst das Gesetz. Die Substanzen können hier als einander völlig gleich, oder als verschieden aufgefasst werden. Sind sie einander gleich, so haben sie Alle die gleiche Art constanten Wirkens und es ist wohl möglich, die Einheit des gesetzmässigen Aufeinanderwirkens zu begreifen. Aber die Mannigfaltigkeit der Welt ist da schwer zu erklären. Denn es bliebe da nichts übrig als aus der verschiedenen Gruppirung der Atome die Mannigfaltigkeit zu begreifen. Das aber wird um so weniger gelingen, je mehr man sich dem Gebiete der Intelligenz nähert, welche niemals aus dem äusseren Zusammenwirken von Atomen begriffen werden kann. Dazu kommt, dass die Wechselwirkung der Atome lediglich eine Behauptung bleibt, der ebenso das zufällige Zusammensein als entgegengesetzte Behauptung gegenübersteht, so lange die Atome als ursprünglich nur für sich seiende Substanzen gedacht werden. Daher auch Manche, welche bei dieser Ursprünglichkeit der Atome stehen bleiben, an dem allgemeinen Zusammenwirken aller Atome zweifeln, da viele Atome auch einander gänzlich entgegenwirken.**) Gesetzt aber, man könnte die Mannigfaltigkeit der Welt aus der Verschiedenartigkeit der Gruppirung der

*) So Herbart.

**) Vgl. z. B. Religionsphilosophie auf wissenschaftlicher Grundlage, herausg. v. Baumann, S. 216.

Atome erklären, so könnte diese verschiedene Gruppirung von ursprünglich für sich seienden gleichen Atomen aus diesen für sich nicht begriffen werden. Man müsste also eine verschiedene Gruppirung derselben als von jeher bestehend voraussetzen, womit aber noch ein neues Princip beigefügt wäre, sei es der Zufall oder eine ursprüngliche Causalität oder ein Gesetz. — Wenn man nun aber, um die Verschiedenartigkeit zu erklären, qualitativ verschiedene Substanzen annehmen wollte, so würde die Wechselwirkung derselben um so schwerer zu begreifen sein.

Jedenfalls aber erhellt dies: War bei der idealistischen Auffassung eine prästabilirte Harmonie im Interesse der Einheit angenommen, so ist es auf der realen Seite das Aufeinanderwirken der Substanzen, das auf eine Gesetzmässigkeit weist und, wenn im Raum vor sich gehend gedacht, auf die Gesetzmässigkeit des Mechanismus führt. Die nähere Bestimmung der Vielheit führt auch hier wieder der Einheit näher.

Eine weitere metaphysische Combination würde auch hier die sein, dass man den Pluralismus so ausführte, dass bei den Substanzen die ideale und reale Seite Geltung fände. Das liesse sich auf dreifache Weise vorstellen: entweder so, dass man ideale und reale Substanzen, d. h. denkende und seiende, causale unterschiede und versuchte aus ihrer Combination die Welt zu verstehen. Allein sollten dieselben in Beziehung zu einander treten, so bliebe doch nur übrig, die realen nicht aller Vernunft baar zu denken, wenigstens für ihre Einwirkung empfänglich, und die Vernünftigen nicht aller wirkenden Ursächlichkeit und Realität baar; dann würde der Unterschied nur ein quantitativer sein. So würde man genöthigt, zu einer zweiten Ansicht überzugehen, welche jede Substanz als eine Verbindung von idealer und realer Potenz von Vernunft und Realität ansieht, z. B. so, dass jede Substanz als ursprüngliche Einheit von Vernunft und blinder Activität, blindem Streben (oder nach Analogie der Psychologie ausgedrückt, Willen) vorzustellen wäre, aber jede in verschiedener Mischung. Allein das würde darauf zurückführen, die vielen Substanzen als Evolutionen der Einen Substanz, die Vernunft und Willen sei, anzusehen.

Die dritte Möglichkeit, die ideale und reale Seite zu verbinden wäre die, dass man sagte: die Substanzen seien nach innen angesehen Intelligenzen in ihrem Fürsichsein, dagegen nach aussen hin betrachtet, seien sie causale Kräfte nach dem Gesetz des Mechanismus wirksam, also innere Zustände und äussere Wirksamkeit unterschieden. Indess würde man da mindestens über das hinausgehen, was man zur Erklärung der wirklichen Welt bedürfte, wenn man allen Substanzen Intelligenz zuschriebe, wovon doch nur wenige den thatsächlichen Beweis liefern.

Welcher Ansicht man innerhalb des Pluralismus nun aber auch zuneigen möge, einer rein realistischen, oder idealistischen oder einer Combination von beiden, immer ergiebt sich noch eine Schwierigkeit in Betreff der Einfachheit der Substanzen, Monaden, Realen, Atome oder wie man sie nenne. Am leichtesten scheint die Einfachheit gewahrt bei der Annahme ursprünglich gleicher Atome oder bei den Herbartischen Realen. Allein immer gleiche Atome, welche absolut einfach und unveränderlich sind, sind Welten für sich — beziehungslos, können dann aber auch kaum nachträglich Beziehungen erhalten. Es scheint also unmöglich schlechthin einfache Substanzen zu denken, wenn man aus ihnen die Welt erklären will. Man würde also genöthigt sein, die Einfachheit nicht in dem Sinne zu nehmen, dass sie alle Mannigfaltigkeit schlechthin ausschliesse, sondern nur so, dass die Einheit der Substanzen untheilbar sei, was aber Wechsel ihrer Zustände nicht ausschlösse. Denn auch die Atomistik muss verschiedene Stellung der Atome im Raume annehmen, was auf verschiedene Bewegung zurückweist, die man nicht auf blosses Bewegtwerden zurückführen kann, wenn man Atome als selbstständige festhalten will. Denn nichts lässt sich als seiend vorstellen, das nicht irgendwie ein Fürsichsein hat und dieses Anderen gegenüber zu behaupten vermag. Dann aber ergeben sich auch verschiedene Zustände der Atome und das will wieder mit ihrer Sichselbstgleichheit nicht stimmen. Wenn man aber nicht zu völlig einfachen Substanzen zurückkommen kann, vielmehr ihnen zugleich die Möglichkeit der Wechselwirkung zuschreiben muss, so scheint es auch nicht genügend bei ihnen

als dem letzten Grund der Welt stehen zu bleiben. Der Pluralismus bedarf dann mindestens noch einer Erklärung dafür, dass die Atome auf einander wirken können, und das scheint in irgend einer Form auf die Annahme einer letzten Einheit zurückzuführen. Dazu kommt, dass wenigstens diejenigen pluralistischen Ansichten, welche die Welt aus einer Fülle von stets gleichen Ursubstanzen bestehen lassen, nicht sehr dazu geeignet sind, im vollen Sinne des Wortes eine aufsteigende Entwickelung anzuerkennen. Denn da sie eine bestimmte Fülle von Substanzen von vornherein annehmen, die weder vermindert noch vermehrt wird, können sie alle Veränderungen nur durch die Beziehung der an sich gleichen Substanzen zu einander erklären. Wenn z. B. Herbart nur von Störungen und Selbsterhaltungen redet, so ist für einen geschichtlichen Fortschritt da schwerlich Raum. Daher auch die gewöhnliche Ansicht der Atomistik vollends die ist, dass im Grunde genommen ein Kreislauf anzunehmen sei. Denn wenn auch durch bestimmte Verbindungen der Atome eine Reihe von Gebilden entstehen, so werden dieselben im weiteren Verlauf ebenso sicher sich wieder auflösen. Von Entwickelung könnte also nur in ganz beschränktem Sinne die Rede sein, insofern sich eine Zeitlang Combinationen bilden, die sich aber dann wieder auflösen. Aber auch die Monadentheorie kommt in Bezug auf die Entwickelung in Verlegenheit. Denn wenn die intelligenten Monaden alle sich über ihre Grenzen hinaus entwickeln könnten, so würde schwer sein zu sagen, wodurch sie sich noch unterscheiden. Bleiben sie aber in ihrer Grenze, so ist von Entwickelung nicht die Rede; erheben sie sich aber und sinken wieder, so ist wieder nur Kreislauf. Alle diese Theorieen, welche ursprünglich ewige Substanzen annehmen, kommen schwerlich über einen Kreislauf hinaus, innerhalb dessen sich allerdings verschiedene Gruppen bilden können, von denen die einen augenblicklich in der Entwickelung, die anderen in der Auflösung begriffen sind.

Wir haben am Faden der Kategorieen die metaphysischen Grundanschauungen des Monismus und Pluralismus durchlaufen, ohne eine gefunden zu haben, welche volle Befriedigung gewährte. Aber wir haben doch bemerkt, dass die verschiedenen Richtungen

in ihrer weiteren Entwickelung einander zustreben. Wir haben gesehen, wie die monistischen Theorieen doch immer mehr der Thatsache der Mannigfaltigkeit der Welt gerecht zu werden suchen, die pluralistischen dagegen immer mehr der Einheit zustreben. Wir haben ferner gesehen, wie die realistischen Theorieen einseitig bleiben, wenn sie das idealistische Element nicht zuziehen, die idealistischen einseitig, wenn sie das realistische Element nicht zuziehen, wie also die vollkommeneren Anschauungen auf eine Vereinigung beider Richtungen dringen müssen. Wenn wir in dieser Hinsicht noch keine befriedigende Theorie fanden, so kann das seinen Grund darin haben, dass die Versuche der Vereinigung Beider nur auf der monistischen oder pluralistischen Seite lagen. Endlich hat sich noch ein Gegensatz aufgethan, der sich darauf bezog, das Bleibende und Veränderliche in richtiges Verhältniss zu setzen. Da ergab sich auf der monistischen Seite einmal eine Ansicht, welche im Wesentlichen das Gleichbleibende hervorhebt, an dem Veränderungen stattfinden, die beständig wechseln, sodann eine solche, welche eine absteigende Linie der Entwickelung annimmt, ferner eine solche, welche eine Evolution annimmt, ohne freilich ein bleibendes Resultat zu erzielen, vielmehr schliesslich zum Anfang zurückkehrt, endlich eine Evolution, welche einen dauernden Fortschritt verbürgen soll. Auf der pluralistischen Seite dagegen schien es, falls man bei der Annahme ewiger Substanzen verharrt, nicht möglich, über die Theorie von einem Kreislauf mit Einschluss eines vorübergehenden Fortschritts sich zu erheben.

Wir sind nun genöthigt, unsere Betrachtung noch einmal von Neuem aufzunehmen. Da weder der Monismus noch der Pluralismus genügt und beide in ihrer Entwickelung einander zustreben, so wird der Versuch gemacht werden müssen, beide Ansichten zu verbinden. Wir haben aber dabei vor allem im Auge zu behalten, dass es auf das Verständniss der Grundlagen der wirklichen Welt mit Hülfe der Metaphysik ankommt. Eben daher wird der Punkt, wo wir einsetzen müssen, immer zunächst die Anwendung der realen Kategorieen auf die Weltobjecte sein. Denn, wie gezeigt, sind wir genöthigt, jedes Ding, sofern wir es als real vorstellen, mit den metaphysischen Kategorieen

zu denken, welche ihm eine entsprechende Realität zuschreiben. Ein Ding, das sich mir durch die Sinne kundthut, denke ich als ein Sein und zwar als ein so und so bestimmtes actuales Sein. Das ist nun nicht möglich bei einem Idealismus, welcher in der einen oder anderen Form alles Concrete nur auf Negation zurückführt. Denn da würden gerade die eigenthümlichen Bestimmtheiten des Dinges als das Nichtseiende angesehen werden müssen und nur das dem Dinge mit allem Andern Gemeinsame als sein wahres Sein; diese Auffassung aber würde nicht dazu beitragen können, die Mannigfaltigkeit der Welt zu erkennen; und das Einzelne würden wir überhaupt nicht erreichen. Vielmehr um ein Ding zu erkennen mit seinen Eigenschaften muss ich dasselbe als eine für sich seiende Substanz denken. Denn wenn ich den Begriff der Substanz nur über die Erfahrung hinaus so verwendete, dass ich alle Dinge nur als Accidenzen einer noch obendrein unbekannten Substanz dächte, so würde es mir dadurch unmöglich ein einzelnes Ding als Substanz, als ein fürsich seiendes Beharrliches vorzustellen und ich würde also das einzelne Ding falsch vorstellen, wenn ich ihm Selbstständigkeit zuschriebe und es als Etwas für sich auffasste. Und doch könnte ich ohne den Begriff der Substanz seine mannigfaltigen Erscheinungen (Actionen) nicht zur Einheit zusammenfassen, es also auch nicht als ein Object für sich fixiren.*) Wenn ich ferner die Dinge in Verbindung setzen will, so kann ich das nur durch die Begriffe der Causalität und Wechselwirkung. Allein sollen diese Begriffe wahr angewendet werden, so müssen die Dinge auch relativ selbstständige Causalitäten sein; wären sie blosse Accidenzen einer Substanz, blosse Scheinwesen, so könnte von ihrer Causalität nicht die Rede sein. Man sagt zwar, dass auch eine Vorstellung die andere hervorbringen oder

*) Es ist ja wohl möglich, dass bei näherer Untersuchung eine leibliche Substanz sich als zusammengesetzt erweist. Dann aber liegen ihr jedenfalls Substanzen zu Grunde, durch deren Wechselwirkung jene zusammengesetzte Substanz geworden ist. Ob man diese zusammengesetzten Grössen wieder als Substanzen bezeichnen solle, da sie doch wie z. B. Thierleiber ein Sein für sich haben, oder weil sie zusammengesetzt sind, sie nicht als Substanzen bezeichnen solle, ist eine Sache für sich. Hier kommt es im Wesentlichen darauf an, dass überhaupt das Vorhandensein endlicher Substanzen zugegeben werden muss.

verdrängen könne, dass auch blosse Vorstellungen in Wechselwirkung stehen. Allein, wie sich unten zeigen wird, ist das lediglich ein bildlicher Ausdruck, der von den Dingen hergenommen ist; in Wahrheit ist es das Subject, welches die Vorstellungen zu einander in Verhältniss setzt, und das Ich ist nicht bloss gleichsam der passive Ort, in welchem sich Vorstellungen ein Rendez-vous geben, deren Ursprung man dann nicht weiss.

Wie aber den Dingen keine Ursächlichkeit zugeschrieben werden könnte, wenn sie lediglich als Accidenzen an der allgemeinen Substanz anzusehen wären, da die eine Substanz dann alles causirte, wie vielmehr die Dinge ihre eigene Wirkungsweise haben und nicht bloss Durchgangspunkte sind, so könnte auch wieder eine Verbindung der Dinge nicht hergestellt werden, weder von Ursache noch von Wechselwirkung die Rede sein, wenn sie nicht alle durch eine gemeinsame Einheit zusammengehalten würden. Diese Einheit kann nun freilich nicht ein Gesetz sein; denn ein Gesetz, das über den Dingen schwebt, giebt es nicht; vielmehr wird dieses nur der Ausdruck der Action der Substanzen sein. Dass die Dinge zu einander in Beziehung stehen, hat nun zwar auch einen Grund, der in ihnen selbst liegt, nemlich ihre Gleichartigkeit unter einander, die wenigstens insoweit statthaben muss, dass sie aufeinanderwirken können und sie sich in der Welteinheit zusammenfassen lassen. Aber die Dinge sind zugleich von einander abhängig und diese Abhängigkeit kann nicht aus ihnen selbst stammen, da es sich ja um etwas über ein jedes Ding Hinausliegendes handelt. Ihr Bezogensein auf einander, ihre gegenseitige Abhängigkeit wird also in einer Ursache begründet sein, von der sie alle abhängen, die ihre gemeinsame Quelle ist. Nicht etwa nur so, dass die eine Substanz sich spaltet, eine Spaltung, deren Resultat dann die verschiedenen Substanzen wären.*) Denn so ginge die Einheit wieder völlig verloren; auch nicht so, dass die letzte Ursache nicht dauernd wirkte, sondern nachdem sie die Weltsubstanzen hervorgebracht hat, diese sich völlig selbst überliesse; denn damit wäre ein Aufhören der Activität der letzten Ursache gegeben,

*) Wie z. B. Mainlænder in seiner Philosophie der Erlösung will.

das um so widerspruchsvoller wäre, je mehr man sie als die alleinige Quelle der Welt anerkennte. Soll vielmehr einmal die Ursächlichkeit und Wechselwirkung der Dinge anerkannt, ihre Selbstständigkeit als Substanzen nicht preisgegeben werden, womit auch ihre Ursächlichkeit und Wechselwirkung hinfiele, andererseits aber auch die Einheit der Welt in einer letzten Ursache garantirt sein, so müssen die Dinge auf eine Causalität zurückgeführt werden, welche die verschiedenen causalen Substanzen hervorbringt, die um ihres gemeinsamen Ursprungs willen miteinander in Wechselwirkung stehen, weil sie alle durch die eine Ursächlichkeit bestehen. Dieselben metaphysischen Kategorieen, durch welche wir die Realität der einzelnen Objecte in Form causaler und in Wechselwirkung stehender Substanzen denken führen also auch über die concrete Anwendung auf einzelne Objecte hinaus, indem sie es sind, welche zugleich die Einheit der Welt zu denken ermöglichen, indem wir sie auf die letzte eine Causalität, welche an sich absolut wirksame Substanz ist, zurückführen, welche als Voraussetzung für alle Welterkenntniss nothwendig gedacht werden muss und gerade soviel Anspruch auf Anerkennung hat, als die Anwendung der Kategorieen in concreto, da kein Grund vorliegt, der Vernunft zu misstrauen, wo sie nothwendige Gedanken hervorbringt. Dieselben Kategorieen sind also auf doppelte Weise metaphysisch zu verwenden, und durch diese doppelte Anwendung lassen sich der Pluralismus und Monismus von ihrer Einseitigkeit befreien, indem einerseits die vielen Objecte als Realitäten mit ihrer Hülfe erfasst und doch auf die Ursache einer causalen Ursubstanz zurückgeführt werden. Den Uebergang von den endlichen Substanzen zu der absoluten Substanz bildet für uns die Kategorie der Wechselwirkung. Denn die Wechselwirkung der endlichen Substanzen, ihr gegenseitiges sich Bedingen weist auf eine letzte, einheitliche, ursächliche Substanz zurück, auf die selbst natürlich (wenigstens in ihrem Verhältniss zur Welt) die Kategorie der Wechselwirkung nicht anwendbar ist.

Diese Ansicht stimmt mit dem zusammen, was oben über die Kategorieen Substanz, Causalität und Wechselwirkung bemerkt ist, dass es nicht möglich ist, die Wechselwirkung oder

Ursächlichkeit ohne Substanz zu denken, welche activ ist, und dass es kein über den Dingen im Aether schwebendes allgemeines Gesetz giebt. Die eine absolute Ursache, welche an sich absolute wirksame Substanz ist, wirkt relativ selbstständig wirkende Weltursachen, welche darum in Wechselwirkung stehen, weil sie alle Producte der einen causalen Substanz und von ihr zusammengeordnet sind, die aber, weil sie selbst thätig sind, auch wieder als active Substanzen können bezeichnet werden. Wenn wir hievon auch keine Anschauung haben, so vermag doch diese Formel den Thatbestand allein zu erklären, dass die Weltdinge eigene Ursächlichkeit haben und kein Schein sind, und dass sie doch zugleich zu einer Einheit zusammenpassen, indem sie aufeinanderwirken, was über die Verfügung der einzelnen Substanz hinausliegt. Denn sehen wir auf die wirkliche Welt, deren Erklärung es gilt, so offenbaren die einzelnen Dinge eine gewisse selbstständige Action; das aber führt zur Anerkennung vieler actualer Substanzen, in denen der Grund für die selbstständigen Actionen zu finden ist. Andererseits beobachten wir die gegenseitige Abhängigkeit der Weltdinge und desshalb können wir sie nicht als schlechthin ursprünglich betrachten. Dazu kommt unser Bedürfniss die Welt als Einheit zu denken, das uns nöthigt, die Substanzen als durch eine Einheit zusammengehalten vorzustellen.

Kurz: Der Mangel des Pluralismus war der, dass die Einheit zu kurz kam; der Mangel des Monismus der, dass die Selbstständigkeit der Weltdinge zu kurz kam. Daher müssen wir den Pluralismus in der Welt mit der höchsten Einheit so verbinden, dass die relative Selbstständigkeit der Weltwesen mit der die Welt begründenden Einheit zusammenstimmt.

Wir erreichen die bezeichnete metaphysische Position dadurch, dass wir die realen Kategorieen der Substanz und Causalität in doppelter Weise verwenden, indem wir einmal dieselben (mit der Wechselwirkung) auf die empirischen Weltobjecte anwenden, sodann aber eine über den einzelnen causalen Substanzen stehende Einheit annehmen, welche wir als causale Substanz ihnen gegenüber denken, die sie alle hervorbringt. Das Recht hiezu ist darin begründet, dass wir eine letzte Einheit denken müssen,

welche als der reale Grund der Wechselwirkung der Weltobjecte anzusehen ist.

Die Wechselwirkung relativ selbstständiger Substanzen auf Grund einer sie als eigene Causalitäten hervorbringenden absoluten Substanz ist allein geeignet, die Mannigfaltigkeit der Welt und ihre Einheit gleichmässig anzuerkennen. Allein die nähere Bestimmung dieser Ansicht macht Schwierigkeiten. Einerseits müssen wir auf die Einwände des Idealismus gefasst sein, welcher diese einseitige Verwendung der realen Kategorieen bestreitet. Sodann aber müssen wir den Gegensatz der Veränderung und des Bleibenden in der Welt mit dieser metaphysischen Position in Verbindung setzen. Wir werden diese ergänzenden Aufgaben am besten vollbringen, wenn wir einmal die Eigenthümlichkeit der weltlichen Substanzen, sodann ihre Verbindung unter einander, endlich ihre Begründung in der letzten Einheit genauer in den folgenden Capiteln betrachten.

Capitel 17.

Die Nothwendigkeit der Unterscheidung des Geistes und der materiellen Natur.

Die Beschaffenheit der weltlichen Substanzen ist durch einen Gegensatz charakterisirt, dessen weitere Betrachtung es uns vielleicht ermöglicht, den einseitig realistischen Charakter der Metaphysik durch einen idealen Einschlag zu modificiren, den Gegensatz von Geist und Natur. Das Subject stellt sich als Geist der Sinnenwelt als materieller Natur gegenüber. Wir haben gerade in der Gegenwart um so mehr Grund diesen Gegensatz genauer zu erwägen, da es ein häufiger Vorwurf gegen die Metaphysik ist, dass sie nur Metaphysik der Natur sein könne, dem Wesen des Geistes nicht gerecht werde, den Unter-

schied von Geist und Natur aufhebe oder nicht berücksichtige. Vielleicht wird gerade eine eingehende Betrachtung dieses Gegensatzes zeigen, dass die unvollkommenen Formen der Metaphysik doch kein Recht dazu geben, sie überhaupt zu streichen.

Betrachten wir zunächst einen Augenblick die verschiedenen Positionen, welche in Bezug auf diesen Gegensatz geltend gemacht worden sind! Nur sei zur Vermeidung jedes Missverständnisses hervorgehoben, dass wir um den Unterschied deutlich zu fixiren, als das Spezifische der Natur im Unterschied vom Geiste das materielle Element derselben im Auge haben müssen. Denn man redet auch von geistiger Natur, Natur des Geistes.

Sehen wir nun von den dualistischen Ansichten ab, welche die Einheit der Welt von vorne herein aufheben, indem sie Geist und Natur für unvereinbar halten, so kann man einmal Geist und Natur in einer Einheit metaphysischer Art aufgehen lassen, welche den Gegensatz in der Identität aufhebt, so dass in ihr als einem Höheren beide untergehen. Man kann sodann versuchen, den Geist als Product der Natur zu fassen oder umgekehrt. Man kann endlich den Unterschied beider so anerkennen, dass man doch ihre Vereinbarkeit nicht aufgiebt und auch das wieder in verschiedener Weise, entweder so, dass man beide coordinirt und durch eine Einheit verbunden denkt, am engsten etwa, indem man Geist und Natur nur als verschiedene Seiten desselben Wesens betrachtet, oder so, dass man den Geist der Natur überordnet und doch dabei eine beiden gemeinsame Einheit festzuhalten sucht. Bei all diesen Möglichkeiten, welche verschiedene Weltanschauungen enthalten, ist zu beachten, dass die in den bisherigen metaphysischen Untersuchungen berührten Gegensätze ebenfalls wieder hervortreten können, also Auffassungen, welche die Einheit oder die Pluralität betonen, das Sein oder das Werden, die Substanzialität oder die Causalität, die reine Position oder die Negation, welch letztere Ansicht freilich immer einen dualistischen Beigeschmack behielte, aber doch nicht mit dem reinen Dualismus zwischen Geist und Materie zusammenfallen müsste. Betrachten wir diese verschiedenen möglichen Ansichten, um schliesslich unsere Auffassung von

Geist und Materie, den metaphysischen Principien und dem Verhältniss beider zu einander zu erörtern!

Beginnen wir mit den Anschauungen, welche Geist und Natur aus der metaphysischen Einheit hervorgehen und in ihr wieder verschwinden lassen! Diese Ansicht kann sich geltend machen in der Form, dass Alles zurückgeführt wird auf das Eine Sein, in dem alle Unterschiede als nichtig schwinden, oder auf die Eine Indifferenz, in welcher alle Gegensätze erlöschen, aus der sie aber ebenso auch wieder hervorbrechen, oder auf eine Substanz, welche den Gegensatz von Geist und Natur in sich aufsaugt, oder in der Form der Evolution so, dass zwar Natur und Geist unterschieden werden, aber weil sie aus der Identität beider hervorgehen, schliesslich auch wieder in der Identität versinken. Verwandt damit ist auch die Ansicht, welche nur einen gradweisen Unterschied beider zulässt, sofern bei der Natur die Negation stärker im Spiel sei als in dem Geiste, die aber doch in Wahrheit beide als endliche, mit Negation behaftete in dem Einen Sein untergehen lässt. Wir haben nun freilich gesehen, dass diese Ansichten auch metaphysisch nicht haltbar seien. Aber sie dienen auch in keiner Weise dazu, den Unterschied, den wir thatsächlich zwischen Natur und Geist finden, begreiflich zu machen, oder denselben so auf eine Einheit zurückzuführen, dass er bewahrt bliebe. Denn wie sie im Einzelnen sich ausgestalten, immer müssen sie davon ausgehen, dass Geist und Natur vorübergehende Erscheinungsformen seien von dem metaphysisch Einen, das über ihnen steht.

Uebrigens können diese Meinungen verschiedenartige Gründe haben. Einmal den, dass überhaupt der Unterschied von Natur und Geist noch nicht klar zum Bewusstsein gekommen ist, wie bei den Hylozoisten, bei Heraklit, in höherer Form bei der Stoa, oder den, dass diesen Unterschied anzunehmen zwar als mögliche Ansicht erkannt ist, dass aber der Unterschied in monistischem Interesse nicht anerkannt wird als ein dauernder, vielmehr beide auf ein einheitliches metaphysisches und dann über den Unterschied hinausliegendes Princip zurückgeführt werden, wie in der neueren Zeit von Einigen versucht worden ist, z. B. in dem Begriff der Indifferenz oder der absoluten Gegensatzlosigkeit.

Das Nochnichtunterscheiden beider entgegengesetzter Grössen wird auf einen Mangel an scharfer empirischer Beobachtung der Eigenthümlichkeit der Natur und an Selbstbewusstsein des Geistes zurückzuführen sein. Hingegen die andere Ansicht, welche eine höhere metaphysische Einheit über beiden annimmt, in der sie verschwinden, ist von einem voreiligen synthetischen Bestreben geleitet, das nicht die Unterschiede einigt, sondern sie nur glaubt einigen zu können, indem sie dieselben aufgiebt. Indes widerstreitet dieser Vereinerleiung schon die Erfahrung, dass nur der Geist wirklich die Idee des Unbedingten in der verschiedensten Form, als Einheit, Substanz, Ursache, Vernunft, Zweck zu erfassen sucht, während in der Natur von nichts dergleichen die Rede sein kann, eine Thatsache, die sich durch Leugnen nicht aus der Welt schaffen lässt. Dass man den einmal bestehenden Unterschieden nicht gerecht wird, ist weit eher verständlich, wenn man sie, wie zum grossen Theil im Alterthum noch nicht scharf genug erfasst hat, als wenn man sie, wie in der Neuzeit, künstlich aufheben wollte in einer Einheit, in der beide untergehen.

Wir kommen zu der zweiten obengenannten Möglichkeit, welche den Geist aus der Natur oder umgekehrt Natur aus Geist werden lässt. Diese Versuche verrathen ein deutliches Bewusstsein von dem Unterschiede beider. Denn kein Mensch wird sich Mühe geben zu beweisen, dass der Geist die Efflorescenz der materiellen Natur oder die letztere eine Form des Geistes sei, der nicht sich bewusst ist, dass hier ein Unterschied vorliegt, der Schwierigkeiten bereitet.

Die erstere Ansicht, welche sich bemüht, den Geist als Efflorescenz der materiellen Natur zu betrachten, kann entweder die materielle Natur als ein einheitliches Wesen erfassen oder von der Pluralität der Atome ausgehen und die Erscheinungen des Geistes aus dem Zusammenwirken der materiellen Atome zu erklären versuchen. Beides wird sich indess nicht scharf scheiden lassen, da auch die, welche auf die Einheit der Natur das grösseste Gewicht legen, auf die materiellen Theile recurriren müssen. Beidemale indess ist das Charakteristische, dass man den Geist als ein Product der Materie auffasst. Selbstver-

ständlich wird da der Versuch gemacht werden müssen, alle geistige Functionen aus den Sinnesempfindungen abzuleiten, diese selbst aber als Wirkungen des materiellen Mechanismus, speciell des Nervensystems und Gehirns zu begreifen. Die Versuche der ersteren Art, welche überwiegend auf eine einheitliche materielle Natur zurückgehen, finden sich z. B. in den materialistischen französischen Systemen des vorigen Jahrhunderts; es soll da die Eine materielle Natur sein, aus deren gesetzmässig nothwendigem Wirken der Geist hervorgehe. Indes kann doch, wie bemerkt, der Materialismus, weil das Charakteristicum der Materie das Viele ist, bei der Einheit der Materie schwer stehen bleiben. Wollte er es versuchen, so würde dieses Eine schliesslich nicht mehr die Materie sein, welche verschiedene Gestalten annimmt, sondern im besten Fall das über jede Erfahrung hinausliegende materielle Substrat, schliesslich also ein Gedanke, ein Begriff, dessen Realität sich durch die Erfahrung nicht constatiren liesse. Würde man aber als die Alles zusammenbindende Einheit nur das mechanische Gesetz ansehen, aus dessen Wirken auch der Geist hervorgehen sollte, so würde auch der Begriff des Gesetzes über die Sinneserfahrung hinausgehen, wie oben gezeigt ist, da die Idee der Nothwendigkeit eine apriorische ist; vollends aber würde es eine reine Vermuthung sein, lediglich das Gesetz des Mechanismus als das Alles beherrschende Gesetz zu betrachten, da weder eine Vernunftnothwendigkeit dafür angeführt werden kann, die der Materialismus insbesondere gar nicht einmal kennen kann, noch die Erfahrung, welche uns überhaupt kein nothwendiges Gesetz zeigt, sondern nur ein häufig beobachtetes Miteinander- oder Nacheinandersein materieller Dinge, das also keinenfalls dafür bürgen kann, dass der Mechanismus das einzigmögliche Weltgesetz sei, da vielmehr eine aufmerksame erfahrungsmässige Beobachtung der geistigen Vorgänge das Gegentheil lehrt. Schliesslich aber giebt es kein in der Luft schwebendes Gesetz; es müsste das Gesetz der Bethätigung der Materie sein, die man also, um von Einem Gesetze zu reden, zuerst als Eine oder einheitliche erkennen müsste.

So wird man doch von materialistischer Seite dem Pluralismus der Materie den Vorzug geben und aus ihm das geistige Leben erklären; hier entsteht aber die Schwierigkeit, die Einheit des geistigen Lebens, die Continuität des Selbstbewusstseins, die Selbstständigkeit des Geistes gegen die Natur begreiflich zu machen aus der mechanischen Zusammenwirkung von Atomen. Noch nie ist es gelungen, das Selbstbewusstsein aus einem Atomencomplexe herauszuklauben, und es ist ein erfreuliches Zeichen, dass die Naturwissenschaft dies einzusehen beginnt. Man versucht zwar die Einheit der Seele zu bestreiten und an die Stelle davon einzelne Vorstellungen und Empfindungen zu setzen, welche mechanisch auf einander einwirken und einer Gesetzmässigkeit des Wirkens unterworfen sind. Allein, so viel daran richtig sein mag, dass in den Vorstellungsreihen und Associationen eine gewisse Gesetzmässigkeit herrscht — wenn dies Gebiet völlig gesetzlos wäre, wie sollte ein Erkennen möglich sein! — so ist damit doch nicht das Wesen des Geistes erfasst, sondern seine Vorwerke, die kennen zu lehren gewiss sehr verdienstlich ist. Allein, wie geht es zu, dass dies Alles vom Ich zusammengehalten wird, das dazu noch von sich selbst weiss und alle diese Vorgänge untersucht, wobei es sich der Denkgesetze bedient. Und das Selbstbewusstsein ist nicht ein Wissen nebensächlicher Art. Vielmehr ohne dasselbe, welches den ganzen Process des Wissens begleitet, findet gar kein Erkennen statt. Wie könnte ein Wesen, das lediglich nur das Product einer Vielheit von Eindrücken wäre, als sein Charakteristicum die Einheit der Synthesis*) haben; wie könnte ein solches Wesen der Natur, deren Resultat es sein soll, seinen Stempel aufdrücken? Nur eine Theorie, wie sie ihre Heimath in Indien hat, liesse sich hiemit vereinigen, nemlich die, welche den Geist zum blossen Zuschauer der Welt machte und zur Passivität verurtheilte und nun behauptete, wie es der europäisirte Buddhismus z. B. versucht hat, dass das Ich nur anzusehen sei als eine Summe von Eindrücken, welche einige Zeit sich conglomeriren,

*) Kant hat zwar gemeint, es sei ein Paralogismus, das Sein der einheitlichen Seele um der Einheit der Synthesis willen zu behaupten; davon ist aber schon oben die Rede gewesen. Vgl. o. S. 270, auch 419 f.

um dann wieder auseinanderzufallen.*) Die notorische Abhängigkeit des Geistes vom Körper, auf die der Materialismus grosses Gewicht legt, könnte noch nicht ein genügender Beweis sein, dass der Geist ohne ihn nichts sei, dass mit dem Zerfall seiner Einheit der Geist zerfalle, wenn sich nicht nachweisen lässt, dass die geistigen Bewegungen nichts sind als Reflexe von körperlichen Bewegungen oder von Bewegungen der Nerven. Es liesse sich vielleicht ebenso aus der Abhängigkeit des Leibes von der Seele schliessen, dass die Seele den Leib, als aus der Abhängigkeit der seelischen Functionen vom Leib, insbesondere Gehirn, dass der Leib die Seele hervorbringt. Der Einfluss seelischer Schmerzen auf den Körper und dessen Gesundheit ist erfahrungsmässig anerkannt; ebenso der Einfluss der moralischen Kraft auf den Leib und seine Zustände. Oder soll ein Wille, der sich völlig zum Organe des Ganzen macht und den Leib in seinen Dienst nimmt, wirklich das Product eben dieses Leibes sein?

Wenn auch nicht in Abrede zu stellen ist, dass je nach der Beschaffenheit des Gehirns die Intelligenz grösser oder geringer ist, schon in der aufsteigenden Reihe der Thiere und nicht minder bei dem Menschen, dass Störungen des Gehirns Geistesstörungen verursachen, dass mit dem Wachsthum des Gehirns die Intelligenz zunimmt, mit der körperlichen Abnahme im Alter die Intelligenz, wenigstens häufig, insbesondere nach einigen Seiten abnimmt, dass wir den Wechsel von Schlaf und Wachen brauchen, um das Gehirn ruhen zu lassen, dass man das Quantum der Blutzufuhr, die das Gehirn zum Denken braucht, messen kann und Aehnliches,**) so beweist das alles nicht, dass die Seele die Efflorescenz des Leibes ist. Denn die Thätigkeit des Geistes

*) Vgl. z. B. was v. Hartmann in dieser Beziehung über das Selbstbewusstsein als Hirnbewusstsein sagt. Philosophie d. Unbewussten S. 364 f. 376 f. 389 f. 421 f. Ein leibfreies Denken sei unbewusst; Bewusstsein, Selbstbewusstsein komme nur vom Leibe. An dieser Stelle ist v. Hartmann materialistisch, so wenig er es sonst sein will.

**) Vgl. den Abschnitt: Gehirn und Geist bei Liebmann, Analysis etc. S. 509 f., der es liebt, viel naturwissenschaftliches Material beizubringen. „Unsere materialistische Erklärung der geistigen Functionen wetteifert bis jetzt mit dem berühmten: opium facit dormire, quia est in eo virtus dormitiva.“

ist eine von den materiellen Vorgängen so völlig verschiedene, dass es nie gelingt zu zeigen, wie Nervenreize in Empfindung, Denken, Wollen übergehen können. Auch ist es durchaus nicht gelungen, den Parallelismus der Gehirnvorgänge mit den geistigen Vorgängen durchzuführen. Er ist durchaus nicht vorhanden; die Eigenthümlichkeit des Geistes ist überall auf die Einheit gerichtet; die Vorgänge im Gehirn bestehen in der Wechselwirkung der Theile desselben. Auch ist die Abnahme des Leibes nicht immer mit der Abnahme des Geistes parallel; im Alter schliessen sich die Thore der Sinne; das Leben wird mehr nach innen gerichtet, weil die Organe, welche die Erkenntniss der Aussenwelt vermitteln, nachlassen. Selbst bei Geisteskranken hat man die Beobachtung gemacht, dass während dieser Krankheit das Innenleben nicht abnahm. Aber wenn der Geist auch völlig durch die Unbrauchbarkeit seines Organs in Unthätigkeit versetzt wäre, so lange er an dasselbe gebunden ist, so folgt daraus nur, dass seine Gesundheit von diesem Organ bedingt sei, nicht, dass er nichts von demselben Unterschiedenes sei. Endlich wenn man auf die materialistische These einginge, dass der Geist Product des Gehirns sei, so wäre eine solche Materie so ausserordentlich wunderbar beschaffen, die sich selbst im Geist ein Organ schaffte, durch das sie ihre Vorgänge erkennt, ja durch das sie auf ihre eigene Gestaltung in der mannigfachsten Art zurückwirkt, dass man sie selbst als einen unbewussten Geist auffassen müsste. Aus der Materie, man mag sie als Einheit oder Vielheit ansehen, kann der Geist nicht entstehen, was sich von selbst versteht, wenn unsere obigen erkenntnisstheoretischen Sätze über die Thätigkeit des Geistes im Erkenntnissprocesse wahr sind.

Aber auch die umgekehrte Anschauung, welche aus dem Geist die materielle Natur erklären will, indem letztere als unreifer Geist erfasst wird, hält nicht Stand. Auch hier kann man pluralistisch verfahren wie Leibnitz oder monistisch wie Hegel. Dabei würde die Materie als unreifer Geist und dem entsprechend die Sinneserfahrung als verworrene Vorstellung gefasst. Allein Beides ist spezifisch verschieden. Die Empfindung ist nicht spontan wie das Denken, aber darum ist sie doch nicht bloss

gehemmtes Denken.*) Sie ist vielmehr von dem Denken specifisch verschieden. Dies erkannt zu haben ist schon Kants Verdienst, der das Gebiet der Empfindung und Anschauung und das Gebiet der Urtheilskraft, des Verstandes, der Vernunft, gegenüber dem reinen Empirismus wie dem reinen Rationalismus auseinanderhielt, worin sein Fortschritt gegen Leibnitz und den Empirismus bestand. Ebenso wenig als die Empfindung eine verworrene Vorstellung ist, ist die Materie aus dem Geist abzuleiten, weil der Geist spezifisch verschieden von ihr ist. Sie ist nicht eine niedere Stufe des Geistes. Ihre Wahrheit ist nicht der Geist; sie selbst ist nicht bloss seine unvollkommene Form. Im Gebiet der Materie herrscht das Gesetz des Mechanismus, der das Viele in Verbindung erhält; der Geist ist eine einheitliche in sich concentrirte Kraft, die nicht äusserlich aus vielen Theilen kann zusammengesetzt werden, nicht bloss ein Conglomerat von Einzelvorstellungen, und die letzteren sind nicht selbst materiell, sondern höchstens Abbilder des Materiellen. Der Geist hat ein ganz anderes Fürsichsein, als die Materie, welche überwiegend nach aussen gerichtet ist. Kurz, beide sind so verschieden, dass die Materie nicht kann als Entwickelungsstadium des Geistes betrachtet werden. Darin läge auch die schliessliche Auflösung der Materie in Geist; allein die Erfahrung zeigt das Gegentheil. Die Materie kann vom Geiste durchdrungen, beherrscht werden. Hört sie darum auf Materie zu sein und ihre eigenen Gesetze zu haben? Sie bleibt was sie ist, auch wenn sie zum Organ des Geistes geworden ist. Ihr gesetzmässiger Mechanismus hört nicht auf. Im Gegentheil, nur weil sie denselben stets bewahrt, kann sie Organ des Geistes sein. Und nur in dem Maasse wird der Geist ihrer Herr, als er die ihr eigenthümlichen Gesetze kennt und verwerthet. Ihre Wahrheit ist nicht der Geist; sie ist nicht bloss seine unvollkommene Daseinsweise. Wie wäre sonst denkbar, dass der Geist derselben überall bedarf, um sich mitzutheilen, um aus seinem Innern hervorzutreten, sich darzustellen, wenn sie nur eine niedrige Form von ihm selbst wäre? Eine Auflösung der Materie in Geist ist sowenig möglich, als eine Auflösung des

*) Vgl. o. S. 40 f.

Geistes in Materie. Hiebei setze ich die Materie als eine objective Grösse voraus und betrachte sie nicht lediglich als die Summe der Empfindungen. Betrachtet man sie aber subjectivistisch, so ist schon gezeigt, dass auch Empfindungen sich nicht bloss als unklare Begriffe fassen lassen.

Uebrigens schlagen auch die entgegengesetzten Ansichten in einander um, der Materialismus in Idealismus und umgekehrt. Denn um Geist aus der Materie abzuleiten, legt man ihn in sie hinein und umgekehrt. Wird aus Materie Geist, so muss Geist ursprünglich in ihr sein; wird aus Geist Materie, so muss ursprünglich die Potenz des Materiellen in ihm liegen.

Der moderne Materialismus ist entschieden idealistisch tingirt. Zwar glaubt er alles aus dem Mechanismus erklären zu können. Aber er ist weit entfernt alles in dem Einerlei mechanischer Bewegungen untergehen zu lassen. Er könnte sonst nicht von höheren und niederen Naturwesen reden. Denn das mechanische Princip der Bewegung der Atome ist überall gleich vollkommen vertreten, im Unorganischen wie im Organischen. Der moderne Materialismus thut sich aber etwas darauf zu Gute, das geistige Wesen als die Blüthe der Materie anzuerkennen. Consequent monistisch ist er dabei aber nicht. Vielmehr mengt er unvermerkt noch andere Principien ein, subjectiv für die Beurtheilung der Welterscheinungen ein Werthurtheil, objectiv, ohne es zugeben zu wollen, die Vernunft, welche sich aus dem Materiellen als Princip der Harmonie erhebt, wie diese Ansicht behauptet allein vernünftig zu sein*) und sich vielfach mit der Aesthetik verbindet.**)

Die Verschiedenheit von Geist und Materie offenbart sich übrigens auch darin, dass die Versuche, aus dem Einen die andere hervorgehen zu lassen und umgekehrt, stets genöthigt sind, insgeheim ein neues Princip einzumengen. Der materialistische Monismus, wenn er nicht alles in das farblose, gleichgültige Einerlei der mechanischen Bewegung der Atome versenken will, womit der Geist vollständig geleugnet wäre, muss zeigen, wie es zugehe, dass der Geist die Efflorescenz der Materie wird. Hiezu soll

*) Vgl. z. B. Oskar Schmidt, die Descendenzlehre.

**) Typisch für diese Richtung ist Strauss, alter und neuer Glaube.

nun das Entwickelungsprincip dienen. Allein, wenn hierunter nichts verstanden sein soll, als das mechanische Aufeinanderwirken der Atome, so findet dies überall statt, und Geist ist doch nicht überall. Es muss also unter diesem Worte sich ein unbekanntes neues Princip verstecken, aus welchem gerade die aufsteigende Linie der Combination der Atome sich erklärt bis zu dem menschlichen Gehirn. Dies Princip aber ist dann doch nichts als die dem Mechanismus immanente Vernunft. Subjectiv angesehen ist ebenso das ehrenwerthe Streben dieses Monismus, eine einheitliche Weltanschauung zu gewinnen, seine beste Widerlegung, da er auf Vernunfteinheit dringen will. Dieses Streben nach Einheit entstammt nie und nimmer der Materie, die vielgestaltig und mannigfaltig ist, sondern der Vernunft, nur in einer unreifen Gestalt, welche einseitig ist.

Geradeso wie der Versuch, den Geist als Efflorescenz der Materie zu betrachten, das Entwickelungsprincip einmengt, das gar nicht dem mechanischen Materialismus zugehört, so muss die Theorie, welche die Materie aus dem Geist ableitet, ebenfalls ein neues Princip einmengen; ist die Materie niedriger Geist, woher stammt seine Erniedrigung? Aus einer Hemmung, einer Negation, einem Abfall, einer unbegreiflichen Schranke. Kurz: aus einem dem Geist äusserlichen und fremden Princip. Die Materie ist also danach nicht eine Art von Geist, sondern mit einem fremden Princip gemischter Geist.

Diese Versuche also, welche einen stricten Monismus durchführen wollen, werden dualistisch, weil sie ein zweites Princip nicht entbehren können.

Den Uebergang zu der dritten der oben angedeuteten Ansichten, welche die principielle Verschiedenheit von Materie und Geist zugiebt, bildet eine Weltanschauung, welche zwar als das alleinige Substrat der Welt das Spiel materieller Kräfte anerkennt, zugleich aber behauptet, dass in einem gewissen Gebiete, in den Nerven und dem Gehirn, eine Betrachtung und Beurtheilung der Dinge entstehe, welche man als eine Welt für sich ansehen könne, eine Traumwelt der Gehirnsubstanz. Da ist freilich nicht klar, wie diese entstehen könne, und je mehr man Werth auf diese Welt legt, um so mehr klafft der Riss;

ist sie aber nur der Schleier der Maja, so ist sie erst recht unerklärlich.

Ferner sei hier ein verschämter Dualismus erwähnt, der sich den Consequenzen des Sensualismus oder Materialismus entziehen möchte, ohne diese Principien aufzugeben. Für das Gebiet strenger Wissenschaft soll das Gesetz des Mechanismus ausschliesslich gelten. Aber man will ein geistiges Gebiet reserviren, das nichts mit jener rein theoretisch-wissenschaftlichen Betrachtungsweise der Welt zu thun haben soll, das sich auf Werthschätzung beschränken soll. Selbstverständlich wird die mechanisch-materialistische oder sensualistische Weltanschauung auch dieses reservirte Gebiet sich unterwerfen und die papiernen Mauern umwerfen. Denn so lange man nicht die Unzulänglichkeit der rein mechanischen Betrachtungsweise zum Verständniss des Geistes nachweist und zugleich allerdings auch die Bedeutung des Mechanismus für das geistige Gebiet und den Zusammenhang des Geistes mit dem Leibe anerkennt, so lange hat der Monismus ein Recht gegen solchen Dualismus, der sich die Selbsständigkeit des geistigen Gebiets in praktischer Hinsicht, für Religion, Ethik reserviren möchte, freilich mit dem Zugeständniss, dass ihr Inhalt der wissenschaftlichen Erkenntniss unzugänglich sei. Ein solcher schwächlicher Versuch, für die übersinnliche Welt einen vom Lichte der Wissenschaft noch nicht erleuchteten Winkel zu reserviren, würde mit Recht von dem fortschreitenden Monismus als ein unhaltbarer Dualismus bezeichnet.

Die Ansichten, welche noch übrig bleiben, erkennen die principielle Verschiedenheit des Geistes von der materiellen Natur an, ohne ihre Einheit aufheben zu wollen. Nachdem wir die besprochenen Auffassungen von dem Verhältniss Beider haben ablehnen müssen, werden wir jetzt am besten thun, statt uns auch weiterhin nur kritisch zu verhalten, positiv das Wesen der Materie, des Geistes, ihre Verbindung nach einander zu untersuchen.

Capitel 18.

Die metaphysische Grundlage der materiellen Natur.

Es ist selbstverständlich, dass es sich hier nur darum handeln kann, die metaphysische Basis der materiellen Natur zu untersuchen, nicht um naturphilosophische Betrachtungen. Mit Recht bemerkt Harms, dass der Begriff Materie ein philosophischer Begriff sei.*) Denn er soll dasjenige bezeichnen, was als die Grundlage materieller Erscheinungen aufzufassen sei. Nach dem früheren ist die Ansicht ausgeschlossen, dass die Materie nur als ein gemeinsamer Name für die Summe der Einzelempfindungen anzusehen ist. Denn einmal würde man da noch nicht einsehen, wie es zugehe, dass diese Empfindungen sich zu Complexen verbunden im Raum anschauen lassen, sodann aber würde es gänzlich ungenügend sein, die Materie nur in subjectiven Empfindungen zu finden. Denn da es keine Empfindungen ohne Empfindendes giebt, müsste hienach die Materie als Product des empfindenden Wesens aufgefasst werden, oder als wechselnde Zustände desselben. Wir haben aber schon gesehen, dass diese Ansicht nicht haltbar ist. Vielmehr muss vermöge der Causalitätskategorie auf ein das Subject afficirendes Object zurückgeschlossen werden, das die sinnlichen Eindrücke hervorruft. Soviel aber bleibt allerdings richtig, dass die Vorstellung des Stofflichen, das der Materie stets anhaftet, auf die Empfindung, respective die Ursache der Empfindung zurückzuführen ist.

*) Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass die Naturwissenschaften ebenfalls an dem Begriff der Materie arbeiten. Aber sie bleiben dabei stehen, denselben nur soweit auszubilden als derselbe für ihre Zwecke nothwendig ist, und das ist bei den verschiedenen Wissenschaften verschieden. Z. B. ist ein physikalisches und ein chemisches Atom nicht dasselbe; für die Theorie der Undulation des Lichtes wurden mit Erfolg Aetheratome zugezogen, welche dann auch auf die Wärme (die strahlende Wärme) ausgedehnt wurden. Der Gesichtspunkt ist hier zunächst der, für ein bestimmtes Gebiet eine bestimmte Vorstellung von der Materie vorauszusetzen; z. B. für die Optik. Hingegen ist es Sache der Philosophie, den Begriff der Materie überhaupt zu untersuchen, um so die Naturwissenschaften zu einer wissenschaftlichen Einheit zusammenzuhalten, wobei sie natürlich nicht die Ergebnisse derselben ignoriren kann. Vgl. o. S. 294 f.

Dazu aber kommt als zweites Charakteristicum die räumliche Erscheinung der materiellen Dinge; und wir haben ebenfalls schon gesehen, dass wir auch die räumliche Seite der materiellen Dinge und ihre Bewegung nicht bloss als einen subjectiven Schein können gelten lassen.

Nehmen wir Beides zusammen, so sind schon solche Ansichten von der Materie ausgeschlossen, welche ihr keine Realität übrig lassen ausserhalb des Subjects oder sie als objective so bestimmen, dass diese beiden Merkmale derselben dabei nicht berücksichtigt sind. Nur der Vollständigkeit halber will ich diese Anschauungen erwähnen. Es sind einmal alle idealistischen Ableitungsversuche, auch die Modification, welche Lotze dem Idealismus gegeben hat, dass in der zeiträumlichen Ordnung nur eine intelligible Ordnung versinnbildlicht, im Mechanismus dargestellt werde, eine Ordnung von geistartigen Wesen, welche er nach Analogie mit unserem Geiste vorstellen will. Ebenso aber ist die Aristotelische Ansicht ausgeschlossen, welche die Materie als das δυνάμει ὄν ansieht, das, an sich passiv, bewegt werden muss. Denn da hat die Materie keine selbstständige Bedeutung. Sie ist hier eigentlich nichts als der Begriff des Möglichen, hat kein Sein für sich, sie ist als ewige Materie ein absolut unbestimmtes, nur bestimmbares Gedankending; dasselbe gilt von dem Platonischen μὴ ὄν. Auch ist die Materie nichts, wenn sie das im ewigen Flusse Befindliche ist, das immer wechselt. Man kann sie ferner keineswegs mit dem Chaos identificiren, da dies auf Dualismus zurückführen müsste und die ihr immanente Gesetzmässigkeit aufheben würde, von der hernach noch weiter zu reden ist.

Gehen wir auf das oben Bemerkte zurück, dass der Stoff und die räumlichen Verhältnisse, insbesondere die Bewegung der Materie wesentlich sind, so könnte man die den Eindruck des Stofflichen, d. h. die Empfindungen hervorrufende Ursache und die räumlichen Verhältnisse monistisch oder pluralistisch erklären. Obgleich wir gesehen haben, dass weder reiner Monismus noch reiner Pluralismus haltbar ist, sei doch erwähnt, dass sowohl monistische Ansichten sich geltend gemacht haben, welche die Materie als ausgedehnte Substanz auffassten, denen es zwar leicht

gelingt, die Continuität der materiellen Welt, aber schwer das Fürsichsein materieller Dinge begreiflich zu machen, als auch rein pluralistische, welche wiederum leicht das Fürsichsein der Atome erfassen in ihrem beharrlichen Sein, aber schwer die Verbindung derselben im Raum. Wenden wir das oben Gefundene*) auf den Begriff der Materie an, so bleibt nur übrig, die vielen Empfindungen auf eine Reihe von Substanzen zurückzuführen, welche geradeso, wie dieselben auf uns einwirken und unsere Gegenwirkung erfahren, auch unter einander in Wechselwirkung stehen. So allein kann es ein Object für die Naturwissenschaft geben. Das ist natürlich nicht so gemeint, dass wir diese Wechselwirkung der materiellen Substanzen direct wahrnehmen, da wir ja nur Empfindungen und Empfindungscomplexe, in Raum und Zeit geordnet, wahrnehmen. Aber es hindert nichts anzunehmen, dass in der nicht willkürlich vollzogenen Combination der Empfindungen und Empfindungscomplexe die Combination der materiellen Objecte sich abspiegle. In der Art wie wir den im Raum objectivirten Wahrnehmungsbildern mit Hülfe der Substanz Realitäten zu Grunde liegend denken, mit Hülfe der Causalität und Wechselwirkung diese Realitäten als auf einander wirkend vorstellen, spiegelt sich das Verhältniss der entsprechenden Objecte ab, welche in uns Wirkungen hervorrufen, die nicht nur ein Bild von ihnen selbst, sondern auch von ihrem Verhältniss zu einander uns ermöglichen, ohne das wir auch kein Bild von ihnen haben. Nur wenn diesen Bildern objective Verhältnisse entsprechen, hat es einen Sinn, dass wir die realen Kategorieen auf sie anwenden, wie ja auch erst in den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen die mit Hülfe der Kategorieen gedachten realen Bestimmtheiten des Fürsichseins, Aufeinanderwirkens etc. zur Anschauung kommen können.

Wenn wir also an den materiellen Objecten Empfindungen wahrnehmen, die aber zugleich in Form constanter oder wechselnder räumlicher Combinationen angeschaut werden, und wenn beides zusammen erst den Eindruck des Materiellen ergiebt, so werden wir genöthigt als den Grund der Materie eine Viel-

*) Cap. 16. Schluss.

heit von activen Substanzen anzusehen, welche unter einander zugleich in Wechselwirkung stehen, und während die Form ihres substanziellen Fürsichseins (das sich in constanten Formen des Wirkens offenbart) die zeitliche Beharrlichkeit ist, ist die Form ihrer Wechselwirkung die räumliche.

Als die die Materie constituirenden Factoren ergeben sich sonach die den constanten Empfindungseindrücken entsprechenden activen Substanzen, und die der angeschauten Ausdehnung entsprechende räumliche Form der Wechselwirkung dieser Substanzen oder die Bewegung. So wenig wir aber im Gebiet der Wahrnehmung bloss Empfindungen für sich oder bloss die Ausdehnung für sich als wahrgenommene Materie bezeichnen können, so wenig lassen sich die entsprechenden Factoren der objectiven Materie von einander trennen. So wenig das Stoffliche, die Empfindungen, sich auf das Räumliche, die Ausdehnung, in der wahrgenommenen Materie zurückführen lässt, oder umgekehrt das Räumliche auf das Stoffliche, so wenig können in der objectiven Materie die Substanzen ohne räumlichzeitliche Wechselwirkung, ohne Bewegung, noch die letztere ohne die Substanzen gedacht werden. Materie ist vielmehr = Substanzen, welche in Wechselwirkung stehen, die in der Form zeitlich räumlicher Verhältnisse vor sich geht.

Wollen wir die Beschaffenheit der Materie noch genauer kennen lernen, so müssen wir aus den wahrgenommenen Empfindungscomplexen, welche als Affectionen der activen Substanzen anzusehen sind, Rückschlüsse machen und sind zugleich an die jeweiligen Resultate der empirischen Naturwissenschaft verwiesen, um an sie diese Rückschlüsse anzuknüpfen. (Vgl. o. S. 294 f.) Von der Qualität der Substanzen können wir nur so viel wissen, als wir aus den Wirkungen derselben, die wir erfahren, auf ihre innere Beschaffenheit schliessen können.

Es bleibt uns hier also nur der Weg übrig, aus der Beschaffenheit der im Raum angeschauten Empfindungscomplexe Schlüsse auf die entsprechenden Substanzen zu wagen. Wir müssen uns hier daran erinnern, dass wir zu der Annahme genöthigt waren, dass die Combinationen der Empfindungscomplexe ihren Grund in der Wirksamkeit der ent-

sprechenden Objecte haben.*) Wenn man danach die im Raum angeschauten Complexe als Objecten entsprechend betrachten kann, so sind doch die Complexe, also auch die Objecte wandelbar. Der Grund davon ist der, dass sie zusammengesetzt sind. Die Analyse nun wird darauf ausgehen, die Elemente zu finden, aus welchen die Objecte zusammengesetzt sind. Das kann aber nicht auf dem Wege geschehen, dass man die Empfindungscomplexe in die einzelnen Empfindungen auflöst. Denn die Absicht geht nicht dahin, die Empfindungen auseinanderzuhalten, sondern die Elemente der Objecte zu finden. Es ist aber sehr wohl möglich, dass mehrere Empfindungen von derselben Substanz ausgehen. Die Analyse wird also vielmehr zu untersuchen haben, ob es bestimmte Verbindungen von Empfindungen giebt, welche im Raum als zusammengehörig angeschaut werden, die constant sind und sich schlechterdings nicht auflösen lassen,**) die eine für unsere Anschauung unlösbare Einheit im Raum darstellen. Wo wir dies finden, werden wir annehmen müssen, dass diese constante Verbindung von Empfindungen von einem constant wirkenden Object ausgehe, also von einer beharrlichen Substanz. Diesen Process der Analyse vollzieht nun die Chemie. Dieselbe ist bis jetzt noch nicht dazu gekommen, alle chemischen Elemente auf ein einziges zurückzuführen; vielmehr erkennt sie vorläufig noch eine Reihe von Elementen an, welche qualitativ verschieden sind, wenn auch die Versuche fortgesetzt werden, um die Zahl der einfachen Elemente zu vermindern, und womöglich den Nachweis zu führen, dass alle Elemente als Zusammensetzungen aus Einem Urelement zu betrachten seien, aus dem sie in verschiedener quantitativer Mischung zusammengesetzt seien. Offenbar handelt es sich für die Chemie nicht um einfache Empfindungen. Wie könnte sie sonst Arsen, Eisen u. s. w. als Element ansehen! Es handelt sich vielmehr um die constante, im Raum nicht auflösbare Verbindung von Empfindungen, darum dass dieses betreffende Anschauungsobject in allen Lagen und Beziehungen sich als unlösbare Einheit kundthut, dass es sich nicht mehr in

*) Vgl. o. S. 55. 73 f. 97 f.

**) Diese Untersuchung wird durch Experimente vollzogen.

ungleichartige Elemente auflösen lässt. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass mit solchem Elemente wechselnde Zustände, z. B. wechselnde Licht- oder Wärmeerscheinungen, verschiedene Aggregatzustände verbunden seien, welche eben nicht das Wesen des Elementes ausmachen, welches constant ist. Aber die Chemie ist keineswegs auf die Analyse der Empfindungen gerichtet. Sie könnte sonst gar nicht auf chemische Elemente kommen. Sie setzt vielmehr voraus, dass die im Raum angeschauten Empfindungscombinationen, in denen noch verschiedene Empfindungen als solche auseinandergehalten werden können, doch dann als Elemente zu betrachten sind, wenn diese Complexe in ihrer Verbindung im Raum constant verharren. Wo aber das der Fall ist, da wird nun mit Recht die Kategorie der Substanz angewendet und dieses Element, wie es uns erscheint, als die Erscheinung einer entsprechenden Substanz angesehen. Das kann so lange geschehen, als wir annehmen müssen, dass dieses Element als solches constant sei. Sollte es freilich gelingen zu zeigen, dass die angenommenen Elemente doch nicht absolut constant sind, vielmehr die Verbindung der Empfindungen im Raume, welche ein Element darstellt, sich doch unter gewissen Bedingungen in ungleichartige Elemente auflösen lässt, so würde man den Rückschluss auf eine entsprechende Substanz nicht wagen dürfen; und wäre es möglich zu zeigen, dass alle chemischen Elemente auf verschiedene quantitative Mischung eines Einzigen sich zurückführen lassen, so würde man die qualitative Differenz der Elemente aufgeben müssen, also auch die der entsprechenden Substanzen. Aber man könnte desshalb nicht aufgeben, dass alle Substanzen doch Eine, wenn auch dieselbe Qualität hätten. Ueber diese Frage also kann einzig und allein die fortschreitende Chemie entscheiden.

Indess ist hiebei noch ein Punkt zu beachten. Dieselben chemischen Elemente unterscheiden sich in der Erfahrung auch nach der Quantität. Ein Element kann in verschiedener Menge vorhanden sein. Ein Stück Eisen lässt sich in kleinere theilen. Wenn auch die Constanz des Elementes unauflöslich ist, so ist es doch in gleichartige Theile theilbar, welche alle die gleiche

Qualität haben. Z.B. Man redet von einem Atom Sauerstoff u.s.w. und hier scheint es nun, dass man noch nicht berechtigt ist, auf eine Substanz zu schliessen, wenn man auf ein Element gekommen ist; sondern da auch dieses, wenn auch aus gleichartigen Theilen, doch zusammengesetzt ist, scheint erst dann dieser Schluss berechtigt, wenn man auf einen kleinsten Theil eines Elementes gekommen ist. Anders ausgedrückt, wo die chemische Theilbarkeit aufhört, kann die mechanische Theilbarkeit noch fortgesetzt werden, welche sich auf die räumliche Erscheinungsform bezieht.

Haben wir also nach dem Bisherigen chemische Elemente als die Erscheinungen anzusehen, welchen Substanzen bestimmter Art zu Grunde liegen, so fragt sich nun, ob diese Substanzen haltbar seien, ob dieselben nicht in Wahrheit als ein Conglomerat vieler gleichartiger Substanzen sich herausstellen. Dabei bliebe es natürlich immer möglich, dass den chemischen Elementen eigenthümliche Substanzen zu Grunde liegen; nur würden die Elemente aus einer Anzahl gleichartiger Theile der Elemente, also gleichartiger Substanzen bestehen, welche sich gemeinsam von andern Elementen zu Grunde liegenden Substanzen unterscheiden. Dies führt uns dazu, die räumliche Seite der Materie ins Auge zu fassen.

Bleiben wir auch hier zunächst im Gebiete der Wahrnehmung stehen, um aus ihr entsprechende Rückschlüsse zu machen! Für unsere räumliche Anschauung wird es immer eine Grenze nach Seiten des Maximum und des Minimum geben, wenn auch nicht immer dieselbe; nur das bleibt sich immer gleich, dass wir nie leeren Raum wahrnehmen. Von einer unendlichen Theilbarkeit unserer Raumanschauung zu reden ist hienachlediglich eine leere Abstraction, weil wir einfach an unsere Wahrnehmungsobjecte gebunden sind. Bestimmte Grenzen nach dieser Seite können wir gar nicht ziehen, weil wir nicht wissen, welche Verfeinerung der Mikroskope es noch geben wird, aber ebensowenig unendliche Theilbarkeit behaupten. Vielmehr wie wir für die chemische Analyse die Zurückführung der jetzt anerkannten chemischen Elemente auf noch einfachere offen lassen müssen, so müssen wir auch die weitere Theilbarkeit unserer

Anschauungsobjecte mit fortgeschrittenen Beobachtungsmitteln offen lassen; nur werden wir immer wieder diese etwaigen Theile derselben, wie auch jede bisherige Erfahrung beweist, in irgendwie mathematisch bestimmten Formen anschauen. Von einer Theilbarkeit in infinitum können wir hienach im Gebiete der Wahrnehmung ebensowenig reden, wie davon, dass wir durch irgend eine vollzogene Theilung an einer bestimmten Grenze angelangt seien, wo die Theilung absolut aufhören müsste. Das ist auch durchaus natürlich; denn wir können immer nur erfüllten Raum wahrnehmen; das den Raum Erfüllende erscheint aber immer noch ausgedehnt. Sonst füllt es den Raum nicht. Hiedurch wird auf den Begriff des Atoms ein Licht geworfen. Das Atom kann nicht als blosses Raumatom wahrgenommen werden, sondern nur dann, wenn es als ein kleinstes Raumfüllendes, noch wahrnehmbares Theilchen aufgefasst wird, bleiben wir noch im Gebiet der Erfahrung. Im Gebiet der Wahrnehmung bleibt der Raum als erfüllter Raum immer eine relative Grösse nach Seiten der Ausdehnung wie der Theilbarkeit.*)

Wenn wir nun fragen, was unsere Wahrnehmung für Rückschlüsse gestattet, so ist klar, dass es völlig ausgeschlossen ist, den Raum als eine metaphysische Grösse anzusehen, da er schon in der Wahrnehmung nicht als etwas Absolutes erscheint, sondern nur als die Form des Rauminhaltes. Da er nur als erfüllter in der Wahrnehmung vorkommt, so kann man nicht aus derselben schliessen, dass es selbstständige Raumatome gebe, sowenig als einen selbstständig existirenden Raum.

Wenn man also die Materie nur als objective Ausdehnung auffast, muss man sich in Widersprüche verwickeln. Denn da der Raum continuirlich ist, kann es keine fürsich seienden materiellen Dinge geben, da alle Theile des Raumes ineinander fliessen.

*) Die Theilbarkeit des mit Materie erfüllten Raumes oder die räumliche Theilbarkeit der Materie lässt sich bis zu einer ausserordentlichen Feinheit durchführen. Z. B. Die feinsten Gitter Nobert's haben 10000 Parallellinien innerhalb einer Pariser Linie. Kirchoff und Bunsen zeigen durch die Spectralanalyse, dass die gelbe Färbung einer Flamme durch $\frac{1}{3 \text{ Millionenstel}}$ Milligramm eines Natronsalzes entsteht. Da diese Farbe in vielen Punkten der Flamme sich zeigt, so ist die färbende Substanz in viele Millionen Theilchen zerlegt.

Ebenso kann man von kleinsten Theilen des Raumes nicht reden, da es immer noch kleinere Theile geben kann. Auf Grundelemente der Welt könnte man nicht kommen. Alle materiellen Dinge würden ihr Fürsichsein einbüssen und nur als modi der metaphysischen Ausdehnung zu fassen sein, von denen sich aber nicht einmal klar machen liesse, dass sie nicht beständig in einander fliessen. Wollte man aber den Versuch machen, die Atome als kleinste Theilchen aufzustellen, die sich unserer Wahrnehmung entziehen, die aber noch Ausdehnung haben, Minima der Ausdehnung, aber durch leere Zwischenräume getrennt, so ist nicht klar, wie diese Minima der Ausdehnung, die unveränderlich sein müssen — sonst sie nicht Minima — in Beziehung zu einander treten können.*) Solche Minima der Ausdehnung (vorausgesetzt, dass sie sich durch nichts charakterisiren als durch Ausdehnung) können aber auch mit der Continuität des Raumes nicht in Einklang gebracht werden. Raumatome können nicht widerspruchslos gedacht werden. Die Vorstellung eines selbstständig existirenden metaphysischen Raumes entsteht daraus, dass man die in der Erfahrung gegebene Verbindung von Raumfüllung und Raum auflöst und so den Raum als eine Grösse für sich fixirt, die er nicht ist. Die Veranlassung zu diesem Irrthum ergiebt sich dadurch, dass wir, wie oben gezeigt, um für die Erfahrung mögliche Raumfüllung offen zu lassen, die Vorstellung eines unbegrenzt ausgedehnten und theilbaren Raumes bilden. Das ist aber eine Abstraction, und auch diese ist nur als Grenzvorstellung des erfüllten Raumes mit der Idee möglicher Raumfüllung verbunden.**)

Welche positiven Rückschlüsse können wir aber nun aus der Wahrnehmung der räumlichen Beschaffenheit der Materie auf ihre metaphysische Beschaffenheit machen? Manche würden antworten: gar keine. Wir sind vielmehr an die Empfindungen gewiesen, welche von Substanzen, die uns afficiren,

*) Die physikalische Vorstellung der Atome scheint hierüber im Dunkeln zu sein. Karsten, Einleitung in die Physik sagt z. B.: „von den absoluten Dimensionen der Atome, ja ob sie angebbare Dimensionen haben, ist nichts bekannt" S. 870. „Von der Gestalt der Atome ist nichts bekannt."

**) Vgl. o S. 68. 76.

ausgehen; aber diese Substanzen sind raumlos und wir schauen nur ihre Wirkungen im Raume an, welcher eine intelligible Ordnung abspiegelt. Allein das geht nicht, wie schon oben gezeigt.*)

Die Frage nach der mechanischen Theilbarkeit der Materie ist nicht identisch mit der Frage nach der Theilbarkeit des leeren Raumes. Halten wir uns an die Wahrnehmung, so nehmen wir stets erfüllten Raum wahr, und es gelingt uns nur den Rauminhalt bis an eine gewisse Grenze räumlich zu theilen. Aus dieser Wahrnehmungsthatsache können wir nun wohl mit Bestimmtheit auf afficirende Substanzen schliessen; und wenn wir nun in der Wahrnehmung bei Theilen angekommen sind, welche wir nicht mehr zu zerlegen vermögen, so schliessen wir, diese kleinsten Theile, weil für uns unauflöslich, gehen von einer Substanz aus, welche constant auf uns wirke. Sollte sich herausstellen, dass die fortschreitende Ausbildung der Instrumente noch weitere Theilung der räumlich angeschauten Objecte zulässt, so ergiebt sich daraus nur dies, dass was wir als die Erscheinung einfacher Substanzen glaubten ansehen zu können, vielmehr auf die Verbindung von einfachen Substanzen zurückzuführen sei, weil es noch als zusammengesetzt erscheint, also auch auf mehrere Substanzen zurückzuführen ist. Aber es ergiebt sich nicht das Recht, um dieser Unsicherheit willen den Rückschluss auf Substanzen überhaupt zu verwehren. Nach dieser Seite hängt die nähere Bestimmung der Materie wieder von der fortschreitenden empirischen Wissenschaft ab. Allein wir haben mit alledem nur dies constatirt, dass räumlich noch theilbare Wahrnehmungsobjecte auf mehrere Substanzen zurückzuführen seien, nicht wegen der Theilbarkeit des Raumes, sondern weil der Raum*inhalt* noch theilbar, also zusammengesetzt erschien.

Aber die Frage ist damit noch nicht beantwortet, ob auch

*) Vgl. o. S. 73. Die Ansicht, dass raumlose Atome im Raum vorhanden seien, wäre vollends widersinnig, da man nicht einsehen könnte, wie raumlose Atome räumliche Verbindungen eingehen können, ganz abgesehen davon, dass man damit wieder in die unhaltbare Annahme eines für sich bestehenden metaphysischen leeren Raumes käme, welche auch in der Wahrnehmung keinen Anhalt hat.

und in welcher Weise von der räumlichen Beschaffenheit der Wahrnehmungsobjecte ein Rückschluss auf die räumliche Beschaffenheit der Substanzen gestattet sei. Diese Frage ist erst jetzt zu beantworten. Da es nemlich keinen metaphysischen Raum und Raumtheile für sich giebt, und da der nächste Schluss von kleinsten Theilen von Wahrnehmungsobjecten der ist, dass den kleinsten Theilen Substanzen entsprechen, weil sie nicht zusammengesetzt seien, so kann man, wenn in der realen Materie etwas dem Raum entsprechen soll, dieses nicht finden in einem ruhenden, metaphysisch seienden Raume, in welchem jene Substanzen gleichsam schwimmen, auch nicht in den Substanzen für sich, als wären diese Minima von räumlicher Ausdehnung, womit zugleich gegeben sein müsste, dass sie als solche Minima im Raume sind. Sondern da die Substanzen nicht nur für sich sind, überhaupt nicht ruhen, sondern activ sind und zwar im Verhältniss zu einander activ, also in Wechselwirkung*), so kann nur diese Wechselwirkung oder dieses Aufeinanderwirken der Substanzen der Grund des räumlichen Verhältnisses sein; denn es vollzieht sich in räumlicher Form. Der Raum ist metaphysisch angesehen lediglich das Produkt der Wechselwirkung, der gegenseitigen

*) Es ist häufig der Fehler der philosophischen Atomenlehre, dass sie die Atome als rein für sich seiende betrachtet. Dann ist natürlich ihre Verbindung unmöglich. Nimmt man dann leere Räume an, welche die Atome trennen sollen, so ergiebt sich, da die Atome gewöhnlich als unveränderlich angenommen werden, dass die Bewegung der Atome thatsächlich durch die Verschiebung der leeren Räume zu Stande kommt. Die naturwissenschaftliche Atomistik lässt die Zwischenräume zwischen der ponderablen Materie von der imponderablen eingenommen werden, von welch letzterer ihr zweifelhaft ist, ob sie leere Zwischenräume hat, worüber die Erfahrung jedenfalls bis jetzt nichts entscheiden kann. Auch die von der Chemie angenommenen Atome sind auf Verbindungen bezogen, bei denen es wesentlich auf die Proportion ankommt. Für die Chemie hat es keinen Sinn, bei rein für sich seienden Atomen anzukommen. Die Erfahrung bietet auch für solche Atome gar keinen Anhalt, weil in der Erfahrung alles in Beziehung steht. Man kann nicht jedes Theilchen absolut isoliren, oder die gesammte Wechselwirkung der Dinge wird in Schein verwandelt; und wo ist etwa das metaphysische Recht, die Wechselwirkung für eine Kategorie zu erklären, die weniger Geltung habe als die Kategorie der Substanz.

Action der Substanzen, mit ihr gegeben als deren Form. Denn ohne diese Annahme würde aller Mechanismus und alle Bewegung Schein sein. Da nun immer die Substanzen in Wechselwirkung stehen, ist auch immer die Form derselben, die räumliche Bewegung vorhanden, welche von dieser Wechselwirkung der Substanzen abgesehen nichts für sich ist. Zum Verständniss des Raumes hat man also hier auf diese Wechselwirkung zurückzugehen; die continuirliche Seite des Raumes ist nur die Form, in welcher die continuirliche Wechselwirkung vor sich geht. Die Substanzen sind in continuirlicher Bewegung im Verhältniss zu einander. Scheint der für sich seiende Raum, (den es nicht giebt), unendlich theilbar, so bedeutet in Wahrheit die Theilbarkeit des Raumes nichts, als dass mit der Veränderung der bestimmten Wechselwirkung und der Lösung der aus ihr resultirenden Verbindung auch die bestimmte Form dieser Wechselwirkung aufgehoben, aus räumlicher Verbindung eine räumliche Trennung wird. Von einer Theilung des Raumes an sich ist durchaus nicht die Rede. Der Raum ist nicht eine ruhende, continuirliche und theilbare Grösse, sondern nur die Form der Wechselwirkung, die als räumliche nichts als Bewegung ist. Alle Ruhe ist nur sich gegenseitig hemmende Bewegung.

Kurz: Was in der Wahrnehmung sich, wie bemerkt, ergiebt, gilt erst recht in der Metaphysik: Im Raum giebt es nichts Absolutes, weder nach Seiten der unendlichen Ausdehnung, noch nach Seiten der unendlichen Theilbarkeit, denn er ist seiner Natur nach schon als Anschauung des Subjects, aber ebenso objectiv, die Form der Wechselwirkung der Dinge, die Anschauungsform und die objective Form für die Relation der Substanzen. Diese sind nie raumlos, da sie nie ohne Wechselwirkung mit anderen Substanzen sind; es kann aber auch nie von ruhendem Raume, sondern nur von räumlicher Bewegung der Substanzen die Rede sein, welche eben in der räumlichen Form der Bewegung ihr Aufeinanderwirken vollziehen (Vgl. o. S. 74 f.).

Die Materie besteht demnach aus Substanzen, die relativ für sich sind und in Wechselwirkung stehen, wie wir ja oben gesehen haben, dass man die Kategorie der Wechselwirkung und Substanz nicht jede für sich isolirt auf die Weltdinge anwenden kann. Wir

kommen also dazu, bei dem Begriff der Materie den Pluralismus mit der Einheit so zu verbinden, dass die Substanzen als in Wechselwirkung stehend anzusehen sind.*) Materie ist eine Fülle in der Zeit beharrlicher Substanzen, welche unter einander in räumlicher Wechselwirkung stehen, das heisst: die charakteristische Activität der Materie ist die Bewegung.

Die besprochene Analyse hat uns theils auf die chemische, theils auf die mechanische Teilbarkeit der Materie geführt; indess konnte doch auch die chemische Theilbarkeit der Materie nur auf dem Wege räumlicher Scheidung durchgeführt werden. Es wurde unter der Form der räumlichen Scheidung untersucht, ob diese bestimmte Raumfüllung aus disparaten Elementen bestehe, welche sich scheiden lassen. Die mechanische Theilung für sich geht freilich nicht darauf aus, die disparaten Elemente aufzusuchen; sie kann ebenso gleichartige Grössen (z. B. chemische Elemente) in weitere Theile zerlegen, aber die chemische Theilung kann ohne sie nicht stattfinden. Die mechanische Theilung also ist umfassender als die chemische. Sind wir nun berechtigt, in Folge chemischer Scheidung auf qualitativ verschiedene Substanzen zu schliessen, in Folge mechanischer Theilung auf Substanzen, die in räumlicher Wechselwirkung stehen (unter den angegebenen Restrictionen), so werden auch die chemischen Substanzen nicht von der räumlichen Wechselwirkung ausgeschlossen sein, sondern sich nur als Gruppen von ungleichartigen Substanzen, innerhalb welcher Gruppen aber viele gleichartige Substanzen sind, charakterisiren, und dies wird sich in der Art zeigen, wie sie mit anderen Substanzen in Wechselwirkung stehen, also da diese räumlich ist, in der Art und Richtung ihrer Bewegung.

Hieraus ergiebt sich, dass die mechanische Wirksamkeit der Substanzen oder die Bewegung die Grundlage der Materie bildet, und dass die chemischen Scheidungen und Verbindungen, weiterhin auch organische Theilungen und Verbindungen immer in der Form der Bewegung vor sich gehen, also auch den Gesetzen der Bewegung unterstellt sind, mag dabei immerhin die Art der Trennungen und Verbindungen, die eigenthümliche Richtung der

*) Vg. o. S. 371 f.

Bewegungen durch die qualitative Eigentümlichkeit der Substanzen*) mit bedingt sein. In der räumlichen Wechselwirkung wird das qualitative Verhältniss der Substanzen sich in der Richtung und Art der Bewegung darstellen.

Kurz: die Materie besteht aus Substanzen, welche unter einander in räumlicher Wechselwirkung stehen, d. h. sich bewegen; durch die qualitative Eigenthümlichkeit der Substanzen, von der wir durch die Empfindungen Kunde erhalten, kann die Art und Richtung der Bewegung modificirt werden. Nach allem Bisherigen ist deutlich, dass man die Materie nicht bloss als Bewegung vorstellen kann, auch nicht bloss als bewegtes, sondern die Bewegungen gehen hervor aus der Wechselwirkung der relativ für sich seienden activen Substanzen. Betrachten wir dies noch etwas genauer! Die Substanzen müssen da sein, um aufeinander wirken zu können. Von ihrem Fürsichsein aber haben wir keine Anschauung; nur das wird anerkannt werden müssen, dass sich dasselbe in der Constanz der Wirksamkeit einer jeden Substanz offenbart, d. h. die Substanzen müssen als active Substanzen, die nach aussen wirken, vorgestellt werden, d. h. als Kräfte. Wenn nun alle Substanzen schlechthin, qualitativ und quantitativ, gleich vorgestellt würden, so könnte man aus dieser Vorstellung die Bewegung der Materie nicht begreifen. Denn da resultirte nur ein allgemeines Gleichgewicht aller Atome, das eine Bewegung überhaupt nicht zuliesse, sondern allgemeine Ruhe zur Folge hätte. Quantitative Differenzen der bewegenden Kräfte müssen also mindestens angenommen werden.

Eine bewegende Kraft bringt eine Wirkung nach aussen hervor. Ist also keine Substanz da, welche bewegt wird, so kann auch keine Substanz da sein, die bewegt. Eine Substanz,

*) Die Frage nach der qualitativen Verschiedenheit der materiellen Substanzen wird von den verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaft verschieden beantwortet. Die Chemie ist noch nicht über qualitativ verschiedene Atome hinausgekommen; sofern die Physik Atome, die dem Wägbaren angehören, und Aetheratome, Imponderabilien unterscheidet, erkennt sie qualitative Unterschiede an. Die Mechanik braucht nur quantitative Unterschiede unter den Atomen, wenn sie überhaupt Unterschiede braucht. Man sieht, den verschiedenen Interessen der verschiedenen Zweige der Naturwissenschaften entsprechend, werden verschiedene Hypothesen gewagt.

welche bewegt wird, ist beweglich. Nun giebt es aber keine nur bewegliche Substanz; denn eine solche wäre nur Durchgangspunkt für die Bewegung, das absolut Bewegliche ist gleich Null. Folglich muss die bewegliche Substanz selbst eine gewisse Kraft der Bewegung haben. Gegenüber der bewegenden Kraft der anderen Substanz zeigt sich diese als Kraft der Zurückstossung der Bewegung derselben. Diese Kraft der Zurückstossung kann aber nicht absolut sein, sonst wäre die Substanz gar nicht beweglich. Die zu bewegende Substanz kann also nicht absolut beweglich sein und nicht absolut unbeweglich; vielmehr muss sie ein gewisses Maass von Beweglichkeit mit einem gewissen Maass von bewegender Kraft verbinden. Ebenso aber kann die bewegende Substanz nicht eine absolute Kraft der Bewegung haben, da ihr sonst kein Widerstand könnte geleistet werden von einer beweglichen Substanz; vielmehr ist ihre Kraft der Bewegung durch die Kraft der anderen Substanz eingeschränkt; also ist auch sie in gewissem Maasse beweglich. Jede Substanz ist sonach beweglich und hat bewegende Kraft. Wenn nun die bewegende Kraft der einen Substanz stärker ist als die der andern, so wird es der ersten gelingen, den Widerstand der andern bis auf einen gewissen Grad zu überwinden; ist das Gegentheil der Fall, so wird sie überwunden werden. Sind sie im Gleichgewicht, so wird Ruhe eintreten. Auf diese Weise liesse sich nun wohl die Bewegung der Substanzen begreifen. Allein in der Erfahrung finden wir, dass die einen Körper sich gegenseitig anziehen, die anderen sich gegenseitig abstossen. Ob sich dies aus der grösseren oder geringeren Kraft für sich begreiflich machen lasse, ist eine Frage, welche zugleich durch die Naturwissenschaften zu entscheiden ist. Es scheint, dass ein bloss quantitativer Unterschied in der bewegenden Kraft der Substanzen nicht genügt, um die Erscheinung der Anziehung und Abstossung begreiflich zu machen, wenn er auch genügen würde um die Bewegung zu erklären. Vielmehr scheint es, dass unter den Substanzen qualitative Unterschiede sind, so dass die einen einander näher verwandt sind und desshalb sich anziehen, die anderen einander fremd und desshalb sich abstossen. Das würde auch unserer Auffassung entsprechen, nach welcher die Bewegung nur die

räumliche Form des Aufeinanderwirkens der Atome ist, welches doch durch die Beschaffenheit derselben irgendwie bestimmt sein muss. Das entspricht aber in der That auch den physikalischen Annahmen, dass die wägbaren Atome der Sitz der Anziehungskräfte seien, die Aetheratome sich gegenseitig abstossen*) u. s. w. Nur muss dabei vorbehalten bleiben, dass weder die Abstossung noch die Anziehung eine absolute ist.

Kurz: Die Richtung der Bewegungen führt auf qualitative Differenzen, obgleich quantitative nicht ausgeschlossen sind, und jedenfalls ist in jeder Substanz bewegende Kraft und Beweglichkeit beisammen und die Bewegung ist auch in dem Sinne nicht absolut, dass es eine absolute bewegende Kraft gäbe. Denn Bewegung ist nur das Resultat der Wechselwirkung der Substanzen.

Hieraus lassen sich die verschiedenen Conglomerationen der Atome zu Molecülen, dieser zu grösseren Combinationen und so durch die allgemeine Bewegung der materiellen Welt die Bildung der verschiedenen Körper begreiflich machen. Die nähere Beschreibung der Arten der Bewegung gehört in die Naturphilosophie. Nur sei bemerkt, dass man in concreto verschiedene Arten und Richtungen der Bewegung unterscheiden muss, aus welchen die physikalischen, chemischen, organischen Vorgänge hervorgehen, welche in der qualitativen Differenz der Substanzen ihren Grund haben, durch welche die Richtung der Bewegung und die Gruppirung der Substanzen bestimmt wird,

*) Einiges scheint freilich dafür zu sprechen, dass Anziehung und Abstossung rein aus quantitativen Differenzen hervorgehen, z. B. dass grosse Massen Anziehungskraft ausüben, dass bei kleinen Abständen von dem Grade der Entfernung oft abzuhängen scheint, ob Anziehung oder Abstossung stattfindet. Da z. B. zwei Glasplatten, zwischen denen ein Coconfaden ist, aneinanderhängen, zwei solche, die direct aufeinandergelegt werden, sich abstossen, die Theilchen derselben Glasplatte aber wieder im Verhältniss der Cohäsion stehen. Andererseits glaubt man aber doch wieder besondere Atome als Sitz der Abstossung annehmen zu sollen. Jedenfalls aber werden wir jeder Substanz eine constante Quantität ihrer bewegenden Kraft zuschreiben müssen, die doch am Ende wieder in der Beschaffenheit der Substanz ihren Grund haben muss. Selbstverständlich ist aber der Bewegungseffect niemals nur von einer Substanz abhängig, sondern immer das Resultat eines Zusammenwirkens, wie ja auch jede Bewegung relativ ist. (S. o. S. 98. 99.)

was natürlich nicht ausschliesst, dass es allgemeine für alle Bewegung geltende mechanische Gesetze giebt, einen allgemein gültigen Mechanismus. So lässt sich die ganze aufsteigende Reihe der Naturwesen bis zu dem Menschen unter dem Gesichtspunkt des Mechanismus betrachten, nur dass derselbe chemisch und organisch modificirt wird, chemisch, sofern die Bewegung der chemischen Elemente, ihre Zersetzung und Verbindung in mancher Hinsicht eigenthümlich bestimmt ist, z. B. die Verbindung so, dass vermöge der Affinität die Eigenschaften der Elemente, die sich verbinden, sich völlig ausgleichen (im Gegensatz zu der Cohäsion und Adhäsion), ferner so, dass die Substanzen sich stets in den gleichen Mengenverhältnissen zu einem neuen Körper verbinden. Wieder anders sind die organischen Verbindungen zu Zellen und aus Zellen zu complicirten Organismen. Man wird hier nicht in magischer Weise plötzlich den Typus hereinwirken lassen können, sondern vielmehr auch hier zunächst alle Vorgänge als mechanische verstehen. Das eigenthümliche Bildungsgesetz der verschiedenen Organismen, das durch mechanische und chemische Vorgänge sich realisirt, könnte man versucht sein aus der qualitativen Eigenthümlichkeit einer Centralsubstanz zu begreifen, welche in der allgemeinen Wechselwirkung ein solches Uebergewicht hat, dass sie um sich eine Reihe von Substanzen sammelt, welche natürlich auch untereinander in Wechselwirkung stehen, deren Wechselwirkung aber durch die Wirksamkeit der Centralsubstanz mitbedingt ist und auch wieder in anderer Hinsicht die Wirksamkeit dieser Centralsubstanz mitbestimmt. Auf diese Weise würde der Organismus durchaus durch den physikalischen und chemischen Mechanismus bestimmt sein und doch eine Eigenthümlichkeit haben, welche in der besondern Art, wie die Centralsubstanz in die Wechselwirkung mechanisch eingreift, begründet ist, so dass dann diese Centralsubstanz zugleich als mechanisch wirkend und doch instinctiv durch eine unbewusste Zweckidee geleitet anzusehen wäre.*)

*) Es scheint freilich schwer eine solche Centralsubstanz nach Art einer herrschenden Monade erfahrungsmässig nachzuweisen. Vgl. indess unten das Nähere gegen das Ende von Cap. 20 und den Abschnitt über Entwickelung Cap. 21.

Wir haben von Kräften geredet und müssen bei diesem Begriff noch einen Augenblick stehen bleiben. Man hat gemeint, den Begriff der Kraft eliminiren zu können, da er für das physikalische Verständniss keine Bedeutung habe; wenn man bei der Fixirung der Bewegungen stehen bleibe, so genüge das. Die Kraft sei ein überflüssiger metaphysischer Begriff. Allein mit ganz demselben Rechte würde man den Begriff der Causalität eliminiren; denn ohne dass eine causirende Grösse, also Kraft, da ist, von Ursächlichkeit zu reden, ist ein Unverstand. Es ist aber unserer ganzen Darstellung gemäss unmöglich von Bewegung zu reden ohne ein Bewegendes und Bewegtes. Der Begriff der Kraft lässt sich also nicht eliminiren, mag immerhin diese Kraft zum Verständniss des Mechanismus nicht viel in concreto beitragen. Er macht ihn überhaupt erst möglich. Ohne ihn giebt es keine Bewegung und keine Ursächlichkeit. Und zwar weist die Kraft auf ein Fürsichsein der Substanz, aber nicht auf eine ruhende; Kraft ist nicht Potenz, sondern actus; wenn man sie als ruhendes Vermögen auffasst, so ist ihr Begriff widerspruchsvoll. Kraft ist nur active Substanz, Substanz, die causal ist. Die Leugnung der Kraft ruht auf einem empiristischen Verachten der Denkkategorieen und zwar der realen, ohne die schlechterdings kein physikalisches Erkennen möglich ist. Ferner geht es auch gar nicht an, die wahrgenommene Materie nur als Bewegung im Raume zu fassen ohne irgend eine Raumfüllung. Das Stoffliche an der wahrgenommenen Materie ist aber nicht in ihrer Ausdehnung enthalten, denn Raum für sich ist noch nicht Stoff; denn nicht mathematische Figuren und Verhältnisse sind unsere wahrgenommene Materie, sondern ihnen sind die Empfindungen eingeordnet und diese eben sind ja Einwirkungen der auf uns wirkenden Substanzen, die wir im Raum geordnet anschauen. Fragen wir also nach dem Verhältniss von Stoff und Kraft, so ergiebt sich, dass das, was als stofflich erscheint, die Raumfüllung durch den Empfindungsgehalt, im metaphysischen Gebiet auf Kraft von Substanzen zurückzuführen ist, welche zugleich als Kraft der Bewegung (begrenzt durch die Fähigkeit des Bewegtwerdens) sich offenbart. Das entspricht auch der Thatsache, dass als die Ursache aller Empfindungen Reize angesehen

werden, die doch jedenfalls als Bewegungen in der sensitiven Nervenleitung sind, die selbst von aussen bewegt ist. Dadurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass die verschiedene Qualität der Substanzen sich vermittels der näher bestimmten Art der Bewegung kundthut.

Der Annahme vieler Substanzen, welche als causirende Kräfte zu denken sind, zunächst nach aussen als bewegende und bewegbare Grössen, scheinen nun aber die Thatsachen zu widersprechen, welche unter dem Gesetz der Erhaltung der Kraft zusammengefasst werden. Denn wenn Wärme in Electricität, diese in Magnetismus u. s. w. übergeht, so scheint es allerdings, dass nicht viele Kräfte da seien, sondern nur eine einzige Kraft, die in verschiedenen Formen erscheint. Wenn man diese Kräfte auf eine einzige reduciren will, so würde die mechanische Theorie darauf zurückkommen, alle diese Kräfte als verschiedene Formen der Bewegung anzusehen; das ihnen allen Gemeinsame würde eben die Bewegung sein, geradeso wie man die Lichtwellen, die Schallwellen auf eine bestimmte Art der Bewegung zu reduciren sucht. Unserer Ansicht, dass die nach aussen gerichteten Kräfte sich in Bewegung offenbaren, würde das nicht widersprechen. Es bliebe also nur noch die Differenz übrig, dass diese Ansicht Eine Kraft statt vieler Kräfte setzen will, welche übrigens alle insofern gleichartig sind als sie bewegend und beweglich zugleich sind. Was am bestimmtesten für das Gesetz der Erhaltung der Kraft im Sinn einer einzigen Kraft zu sprechen scheint, das ist dies, dass in demselben Maasse als von der einen Kraft ein Quantum verloren geht, auf der anderen Seite von der andern ein entsprechendes Quantum hervortritt. Das scheint für das Uebergehen der einen Kraft in die andere zu sprechen, und das scheint wieder nur möglich zu sein, wenn Eine Kraft zu Grunde liegt. Allein bei dieser Annahme hat man doch auch keinen genügenden Grund dafür, wesshalb die Formen der einen Kraft wechseln und nicht die eine Kraft auch nur Eine Erscheinungsform hat. Nimmt man dagegen Substanzen an, welche in räumlicher Form in Wechselwirkung stehen, so kann man aus der verschiedenen Eigenthümlichkeit der Substanzen und ihrer Bewegungen die verschiedenen Krafterscheinungen zu erklären versuchen, während man

doch die Gleichartigkeit aller Bewegung anerkennen kann, und ganz ebenso wie bei der Annahme einer einzigen Kraft das Quantum der gesammten bewegenden Kraft gleich bleibt. Ebenso würde auch so, indem bestimmte Arten der Bewegung durch andere abgelöst werden, sich ergeben, dass in demselben Maasse als die einen aufhören, andere eintreten. Auch würde man so der Unebenheit ausweichen, dass man viele Atome annähme und eine einzige Kraft, wodurch die Atome als an sich kraftlos erschienen. — Uebrigens ist es keineswegs allgemein zugestanden, dass die Erscheinungen, welche durch die Erhaltung der Kraft erklärt werden sollen, nothwendig nur auf eine Kraft, oder auch nur auf gleichartige Atome zurückzuführen seien.*) Zweierlei wird man aber jedenfalls festhalten müssen. Das Erste ist dies, dass man die verschiedene Qualität von Atomen oder Gruppen von Atomen nicht so denken darf, dass dadurch die Möglichkeit der Wechselwirkung ausgeschlossen ist, also nicht so, dass sie reines Fürsichsein und nichts Gemeinsames hätten. Das schliesst aber als Zweites dies in sich, dass die Art, wie in der materiellen Welt diese innere Verschiedenheit der Substanzen (oder Atome) sich geltend macht, immer die Form des Mechanismus ist, d. h. die Bewegung, so dass die inneren Verschiedenheiten, wenn sie in der Wechselwirkung sich geltend machen, sich zunächst in Bewegungen darstellen, welche durch dieselbe in der mannigfaltigsten Weise hervorgerufen werden. Denn das allerdings ist von der grössesten Wichtigkeit, dass dieses allgemeine Medium des Mechanismus als Charakteristicum der Materie angesehen wird und als die Basis der gesammten materiellen Welt, ohne die ihre Einheit schwerlich sich bethätigen könnte. Die Materie würde also nach diesen Untersuchungen als die Summe der in Wechselwirkung stehenden, näher in räumlicher Wechselwirkung stehenden Substanzen zu bezeichnen sein, welche beweglich sind und bewegende Kraft haben, denen jedenfalls irgend eine Qualität zugeschrieben werden muss, welche sie in der constanten Art

*) Vgl. z. B. Die Mechanik in ihrer Entwickelung, historisch-kritisch dargestellt von E. Mach, „die Anschauung, dass die Mechanik als Grundlage aller übrigen Zweige der Physik betrachtet werden müsse und dass alle physikalischen Vorgänge mechanisch zu erklären seien, ist ein Vorurtheil". S. 383. 467.

ihres Wirkens, d. h. ihrer Bewegung offenbaren, und, um die Mannigfaltigkeit der Art und Richtung der Bewegungen zu erklären, mindestens eine quantitative Ungleichheit ihrer bewegenden Kraft, ebenso aber qualitative Ungleichheit (gruppenweise) zuzugestehen ist, die sich in ihrem Wirken, in der Bewegung offenbart.

Wir müssen aber noch bei der Gesetzmässigkeit des Mechanismus stehen bleiben. Dass diese Gesetzmässigkeit nicht irgendwie über den Dingen schwebt, ist nach dem Gesagten selbstverständlich; sie kann sich nur beziehen auf die Art und Weise, wie die in Wechselwirkung stehenden Atome oder Atomencomplexe auf einander wirken. Denn das Gesetz schwebt nicht als ein unbestimmtes abstract Allgemeines in der Luft. Von Gesetzen kann nur die Rede sein, wo ein bestimmtes Geschehen stattfindet, welches immer in derselben Weise vor sich geht. Ein Gesetz bezeichnet die constante Form des Geschehens. Allein es geht aus dem Bisherigen hervor, dass dieses Geschehen nichts Einfaches ist, so dass auch die Formel für ein constantes Geschehen sich auf ein Verhältniss bezieht. Sehen wir hier von dem inneren Geschehen ab, wo auf einen Zustand eines Wesens ein anderer folgt, (was für die Psychologie von Bedeutung ist) so kommt es darauf an, dass zunächst zwei Objecte in dem Verhältnisse stehen, dass, wenn eine Veränderung in dem Einen vor sich geht, damit eine Veränderung in dem anderen verbunden ist, falls beide zu einander in Beziehung gebracht werden. Ist dieses Verhältniss constant, so pflegt man von einem Gesetze zu reden. Wie es so ganz concrete Gesetze giebt, so kann aber auch ein ganz allgemeines Verhältniss des Geschehens, das für viele Arten von Substanzen gilt, falls sie in Verhältniss gebracht werden, als ein constantes bezeichnet werden. Es kann z. B. gesagt werden: es ist ein Gesetz zweier chemischer Elemente, dass sie mit einander, falls kein Hinderniss eintritt, in diese und diese Verbindung treten. Aber ebenso: das Gesetz der Schwere ist ein Gesetz, das für alle ponderablen Körper gilt. Für den Begriff des Gesetzes ist es hienach gleichgültig, ob es ausgesagt wird von zwei Objecten, die mit einander in Beziehung stehen oder von einer ganzen Gruppe, oder ob es

für alle Gegenstände der sinnlichen Welt gilt. Zweifellos aber ist die Aufgabe der Erkenntniss die, die concreten Gesetze unter dem allgemeinsten Gesetze zusammenzufassen. Indess beruht gerade darauf der moderne Begriff des Naturgesetzes, dass man nicht mit den allgemeinsten Gesetzen anfängt, sondern damit, ein bestimmtes Object aus den Verbindungen, in denen es sich zufällig befindet, herauszulösen, und es nun abgetrennt von denselben in einem bestimmten Verhältnisse zu beobachten. Wer wissen will, wie zwei chemische Elemente auf einander wirken, der wird zunächst beide Elemente aus ihrer Verbindung mit anderen loslösen und jeden störenden Einfluss beseitigen. Erst auf Grund einer genauen Analyse wagt man dann wieder eine Synthese, d. h. Aussagen über die constante Art des gegenseitigen Verhältnisses dieser zuerst von allem Fremden isolirten Elemente. Allein es kommt noch ein Moment hinzu, damit von Naturgesetz die Rede sein könne: nicht bloss dass dies thatsächlich constant geschehe, sondern dass es nothwendig constant geschehe, dass das Gesetz keine Ausnahme erleide, ja keine erleiden könne, wird behauptet. Dieses Charakteristicum des Gesetzes wird zwar oft mit grosser Emphase geltend gemacht, ohne dass man sich indess den Grund desselben deutlich macht. Wenn man sich nur auf die Beobachtung beschränkt, so kann man nur bemerken, dass auf einen bestimmten Zustand häufig ein anderer folgt, oder dass zwei Gegenstände, so oft sie beobachtet werden in dieses bestimmte Verhältniss treten, falls sie überhaupt in Beziehung kommen. Daraus liesse sich aber nur schliessen, dass es wahrscheinlich auch künftig so sein werde; dass es immer so sei, kann ich nicht beobachten; von einem constanten Geschehen im strengen Sinne kann, wenn ich mich bloss auf Beobachtung stütze, nicht die Rede sein; noch weniger davon, dass es immer so sein müsse, dass nothwendig dies die Form des constanten Geschehens sei. Damit gehe ich vielmehr über die Erfahrung hinaus, ich denke zu dem meiner Beobachtung Vorliegenden noch Etwas hinzu, das ich nicht beobachte, und das ist der Begriff der Ursache, die nothwendig eine Wirkung ausübt, oder der Wechselwirkung. Dass Etwas Ursache von einem Andern sei, dass zwei Dinge in Wechsel-

wirkung stehen, kann ich nicht beobachten, sondern nur das Nacheinander oder Miteinander von zwei Erscheinungen. Wenn wir also von einem Gesetz reden, so gehen wir von der Voraussetzung aus, dass eine bestimmte Ursache eine bestimmte Wirkung ausübe, und wenn wir die constante Weise des Geschehens als eine nothwendige erkennen, so gehen wir dabei von der Voraussetzung aus, dass gleiche Ursachen unter gleichen Umständen die gleiche Wirkung haben. Ohne diesen Satz könnte von einem Gesetze überall nicht die Rede sein. Diesen Satz setzt man voraus bei Experimenten, die man macht, um ein bestimmtes Gesetz zu finden. Man befreit ein Object durch das Experiment aus seiner zufälligen Umgebung und bringt es mit einem bestimmten andern in Berührung. Hat man alle Nebenumstände, welche störend einwirken können, entfernt, so hält man es nicht für nöthig das Experiment zu wiederholen. Man redet vielmehr von dem Gesetze, dass dieser Gegenstand auf den andern diese Wirkung hervorbringe und, wo es sich um Wechselwirkung handelt, auch der andere diese Wirkung auf den ersten — indem man annimmt, gleiche Ursachen haben unter gleichen Umständen gleiche Folgen. Wir denken also zu dem Object den Begriff der Ursache (Wechselwirkung) hinzu und wenden den Satz an, dass die gleiche Ursache gleiche Folgen habe, wenn wir von einem Gesetze reden. Soll aber — und das ist für einen vorsichtigen Gebrauch des Wortes Gesetz sehr zu beachten — der Satz zur Anwendung kommen, gleiche Ursachen haben unter gleichen Umständen gleiche Wirkungen, soll das Gesetz ausnahmslos Geltung beanspruchen, so muss durch eine genaue Analyse festgestellt sein, dass eine bestimmte Veränderung in einem Object, welche ich einem andern Object als Ursache zuschreiben will, nicht aus Nebenumständen zufälliger Art, sondern nur dann eintrete, wenn diese Objecte isolirt von allen Nebeneinflüssen mit einander in Beziehung treten; denn dann allein kann ich den apriorischen Satz anwenden, weil ich dann nur die gleiche Ursache und die gleichen Umstände habe. Man begreift leicht von welcher Tragweite es sein muss, wenn man, ohne die Analyse zu Ende geführt zu haben, ein Gesetz proclamirt, welche Verwirrung im Begriff des Gesetzes dadurch

angerichtet wird. Man begreift aber auch, welche ausserordentliche Bedeutung die Kenntniss der Gesetze hat; denn von einem Gesetze erwarten wir, dass es unter den gegebenen Bedingungen unfehlbar gilt, und wir lassen uns in dieser Erwartung so wenig irre machen, dass, wenn die erwartete Wirkung nicht eintritt, wir nicht das Gesetz bezweifeln, sondern das irgend einem unerkannten Nebenumstande zuschreiben, der störend hereinwirkte.

Von Gesetz also können wir reden, wo wir eine constante Form physischen Wirkens unter dem Charakter der Nothwendigkeit annehmen müssen; wenn diese bestimmte ursächliche Verbindung dieser Objecte gegeben ist, tritt nothwendig die und die Wirkung ein. Dabei stützen wir uns auf den Satz: gleiche Ursachen haben unter gleichen Umständen die gleichen Wirkungen. Aber sind denn nun die Ursachen, vollends die Umstände in der Wirklichkeit genau gleich? Ist das Gesetz wirklich anwendbar? Ist nicht jeder Fall verschieden? Die Differenzen, welche hier in Betracht kommen, sind quantitativer Art. Die Ungleichheit der Fälle, welche das Gesetz umfasst, bezieht sich auf quantitative Differenzen, und das Gesetz ist erst brauchbar, wenn es zugleich mitbestimmt, in welchem Verhältniss eine quantitative Bestimmtheit der Ursache eine quantitative Bestimmtheit der Folge bedingt, welchem Grade der Intensität, welcher Masse, welcher Entfernung der Ursache, welcher Grad, welche Geschwindigkeit u. s. w. in der Folgeerscheinung entspreche. Das lässt sich freilich nur dann feststellen, wenn die Verschiedenheit der unter das Gesetz fallenden Einzelfälle so geartet ist, dass sie einen gemeinsamen Maasstab zulässt, wenn sie vergleichbar ist. Die Verschiedenheit der Fälle darf nicht das Grundverhältniss selbst berühren, für welches eben das Gesetz die Formel ausspricht, sondern nur die unter einander vergleichbaren, also quantitativen Modificationen des Grundverhältnisses. Eben hierauf, dass die physischen Objecte an Volumen, Intensität u. s. w. — mit einem Wort an der Quantität in der Weise Theil haben, dass sich der Grad dieses Theilhabens nach einem bestimmten für alle verwerthbaren Maasstabe ausdrücken lässt, nach einer m a t h e m a t i s c h bestimmten Einheit, ist die Möglichkeit gegründet, dass den Gesetzen eine

Formel der Anwendbarkeit auf den einzelnen Fall zukommt, welche ihnen ihre bewunderungswürdige Exactheit garantirt, so dass nun nicht mehr bloss gesagt wird: dieser Ursache muss diese Folge entsprechen, sondern diesem Grade, dieser Grösse der Ursache muss dieser Grad, diese Grösse der Folge entsprechen. Die Exactheit der physikalischen Gesetze beruht darauf, dass sie mit einer mathematischen Formel der Anwendbarkeit versehen sind. Nach dem oben Ausgeführten bedarf es keiner weiteren Erörterung, dass die Gesetzmässigkeit, welche wir zunächst innerhalb unserer Wahrnehmungswelt constatiren, erst dadurch ihre volle Bedeutung erhält, dass wir als den Grund derselben die gesetzmässige Wirkungsweise von Substanzen ansehen können, deren Abbild wir wahrnehmen, indem sie in der beschriebenen Weise sich uns durch ihr Wirken auf uns kundthun.*)

Diese Gesetze, welche innerhalb der materiellen Welt ihre Geltung behaupten, können sehr verschieden in concreto sein, aber in Einem sind sie alle verwandt. Die Form, in welcher die materiellen Vorgänge vor sich gehen, ist die Bewegung. Das Aufeinander wirken der Objecte findet in räumlicher Form statt. Es kann wohl sein, dass die bestimmte Art der Bewegung z. B. bei dem Verhältniss von zwei chemischen Elementen durch ihre eigenthümlichen inneren Zustände bedingt ist, dass überhaupt die Art der chemischen Verbindungen als eine besondere Art aufzufassen ist. Dadurch ergeben sich dann Gesetze von geringerem Umfang ihrer Gültigkeit. Aber ebenso wird man zugeben müssen, dass für das gesammte Gebiet der räumlichen Bewegung der Körperwelt allgemeine Gesetze gelten, welche die Mechanik aufzustellen hat, und dass diese Gesetze für alle Wechselwirkung im räumlichen Gebiet ihre Geltung behalten und zwar in exacter, mathematisch bestimmter Form. Eben daher wird man für das gesammte materielle Gebiet die Geltung des Mechanismus anerkennen müssen. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass die allgemeinen Gesetze concret modificirt werden können, z. B. in der Chemie, oder in der Art wie die Richtung der Bewegung

*) Vgl. S. 390. 143 f.

in einem Organismus bestimmt ist. Aber wenn richtig ist, was wir gefunden haben, so muss man die Allgemeingültigkeit des Mechanismus für die gesammte materielle Welt anerkennen. Nicht als ob der Mechanismus für sich etwas wäre; ohne die Substanzen, welche in Wechselwirkung stehen, ist er nicht. Er bezeichnet nur die allen Substanzen eigenthümliche, constante Art, räumlich auf einander zu wirken, welche innerhalb der allgemeinen Gesetze in concreto mannigfaltige Unterschiede zulässt.

Müssen wir so den Mechanismus gelten lassen, so ist doch zugleich die dynamische Naturauffassung nicht ausgeschlossen; denn wie gezeigt, ist der Mechanismns nur die Art, wie die vorhandenen activen Substanzen als Kräfte in räumlicher Form im Verhältniss zu einander causal sind, in Wechselwirkung stehen. In noch strengerer Weise ist eine dynamische Naturauffassung anzuerkennen, wenn man qualitativ verschiedene Atome oder Gruppen von Atomen zugesteht, welche causal aufeinander wirkend als verschiedene Kräfte sich darstellen, die sich im Gebiet der räumlichen Bewegung durch eine bestimmte Art und Richtung der Bewegung in bestimmten Verhältnissen gesetzmässig bethätigen. Allein auch hiedurch wird der Mechanismus nicht aufgehoben, sondern die dynamische Auffassung ergänzt nur insofern die mechanische, als die concrete Art der mechanischen Action durch die Eigenthümlichkeit der nach aussen hin in mechanischer Form activen Atome bestimmt ist.

Endlich aber sei noch hervorgehoben, dass wenn die Materie mit Hülfe der Kategorieen als einem gesetzlichen Mechanismus unterworfen und nicht chaotisch erkannt wird, ihr das teleologische Moment ebenfalls nicht völlig kann abgesprochen werden. Das um so weniger, als wir sahen, dass um überhaupt die Bewegung zu verstehen, Ungleichheit der Atome mindestens in quantitativer ja auch in qualitativer Beziehung angenommen werden muss, während doch alle in einer gesetzmässig bestimmten Wechselwirkung stehen. Sie stellt also nicht ein Chaos sondern ein zusammengehöriges System von Atomen dar, das umsomehr, je mehr es der Naturwissenschaft gelingt, die Gesetze dieses Systems in concreto deutlich zu machen. Somit kann

die Materie nicht als das reinweg der Intelligenz Baare, absolut Unvernünftige aufgefasst werden. Schon dass die Atome auf uns wirken, cognoscibel sind, weist auf einen Zusammenhang mit der Intelligenz hin. Ohne also im Einzelnen die Zweckmässigkeit einzumischen, werden wir schon bei der Materie auf dieselbe hingewiesen;*) ist aber das der Fall, so wird auch in concreto die Zuziehung der teleologischen Betrachtung bei Erklärung der Organismen nicht ausgeschlossen sein. Jedenfalls aber setzt die Fähigkeit der materiellen Natur, als eine Einheit, (wenn auch zunächst nur in Form des Mechanismus), erkannt zu werden, voraus, dass die Materie unserem Erkenntnissvermögen adäquat ist; sonst könnte von Gesetzen nie die Rede sein, welche nothwendig gelten. Gerade die Hoffnung, die materielle Welt als eine von Gesetzen bestimmte zu erkennen, kann nur gehegt werden, wenn man das Aufeinanderwirken der Atome als eine der Intelligenz entsprechende, von ihr eben daher erfassbare Ordnung ansieht.

So sind wir schon bei dem Begriff der Materie darauf gekommen, dass die mechanische, dynamische, teleologische Auffassung zusammengehören.**) Allein auf das Bestimmteste ist darauf hinzuweisen, dass durch die Zuziehung der beiden letzten Ansichten die erste in keiner Weise soll beeinträchtigt werden. Denn wenn auch qualitativ verschiedene Atomgruppen anzunehmen sind, so wird doch die Art ihrer Wechselwirkung immer in der Form der Bewegung und ihrer mechanischen Gesetzmässigkeit vor sich gehen, und wenn man auch bei

*) Vgl. oben S. 165.

**) Es ist auffallend, dass gleich von Beginn des Auflebens der Naturwissenschaften alle drei Richtungen sich geltend gemacht haben, die mechanische bei Telesius, Baco, die dynamische in der Platonischen Akademie in Florenz, bei Baptista von Helmont, Agrippa von Nettesheim, Robert Fludd, theilweise Paracelsus, die teleologische bei den Aristotelikern Caesalpinus, Cremonini, Zabarella. Alle drei Auffassungen beginnen sich in der neueren Zeit zu verbinden; selbst bei dem Darwinismus wirkt insgeheim Teleologie mit. v. Baer erkennt Zielstrebigkeit und Mechanismus an, wie der Botaniker Braun, ferner Wigand, Agassiz. Viele Philosophen vereinigen alle drei Formen, z. B. Schleiermacher, Lotze, Harms, v. Hartmann, Ulrici; Trendelenburg, Mechanismus und Zweck.

Organismen die Zweckursache noch zuzieht, indem man annimmt, dass alle Elemente in eine bestimmte, dem einheitlichen Gedanken entsprechende Richtung durch die überwiegende Kraft einer Centralsubstanz, welche für die Wechselwirkung der übrigen Elemente Richtung gebend ist, gebracht sind, so behalten deshalb doch die mechanischen Gesetze ihre Geltung; z. B. haben in den thierischen Organismen die physikalischen Gesetze ihre Gültigkeit, nicht minder die Gesetze chemischer Vorgänge. Nicht um die Aufhebung der mechanischen Gesetzmässigkeit handelt es sich, sondern um eine bestimmte Modification der mechanischen Gesetze, welche innerhalb des organischen Lebens in Betracht kommt. Jedenfalls aber wird man annehmen müssen, dass der dem organischen Bildungsgesetze zu Grunde liegende Typus in seiner Durchführung an die Wechselwirkung der Elemente gebunden ist, welche der mechanisch-physicalischen Gesetzmässigkeit unterliegen, die also doch immer die Grundlage der materiellen Welt bleibt. Auch wird kein Einsichtiger leugnen, dass die Naturbetrachtung unter dem Gesichtspunkt des Mechanismus die grössesten Erfolge aufzuweisen hat und dass sie das gesammte Gebiet der materiellen Welt umspannt, weil sich alle Wechselwirkung der Atome im Gebiete der räumlichen Bewegung vollzieht. Dadurch ist aber allerdings nicht ausgeschlossen, dass bestimmte Substanzen ihren unbekannten inneren Zuständen entsprechend bestimmte Modificationen des Mechanismus in ihrer Wechselwirkung herbeiführen, und dass, auf dem Wege des Mechanismus vermittelt, gewisse Substanzen die Fähigkeit haben können, Centren zu bilden, welche selbst mechanisch wirken, aber so überlegen, dass sich um sie Gruppen bilden, die wir als Organismen bezeichnen, Centren, die als besondere teleologisch bestimmte Kräfte instinctive, d. h. unbewusste Zweckursachen aufzufassen wären, so dass es auch organische Bildungsgesetze giebt, wovon nachher noch ein Wort.

Als die Grundlage aller materiellen Bethätigung muss indess immer der Mechanismus angesehen werden, welcher durch die Wechselwirkung der relativ für sich seienden Substanzen hervorgerufen wird.

Die Wechselwirkung der relativ für sich seienden Atome gehört zusammen mit dem Gesetze des Mechanismus, der aber für sich allein nicht als Zusammenhalt genügt, da er ja nur das Resultat der Wechselwirkung der Atome ist. Diese Wechselwirkung nun fordert eine Erklärung. Denn man kann bei ihr als letztem nicht stehen bleiben, da unser Causalitätsbedürfniss darüber hinausweist. Diese Erklärung für die Wechselwirkung ist nur in einer letzten über alle einzelnen Substanzen übergreifenden, Alles ordnungsmässig zusammenhaltenden Ursache zu finden, welche zwar die Wechselwirkung der Atome nicht selbst macht, — da wäre ihr Fürsichsein völlig aufgehoben — sondern durch ihre Thätigkeit ewig ermöglicht, indem sie der Grund für ihre Fähigkeit relativer Selbstthätigkeit ist.

Wir haben also die metaphysische Materie, von welcher die Wahrnehmungsmaterie zu unterscheiden ist, einmal vorzustellen mit Hülfe der realen Kategorieen als in Wechselwirkung stehende Substanzen, die selbst beharrlich in der Zeit, in räumlicher Form wechselnd auf einander wirken, aus sich bewegen und bewegt werden; nicht Ausdehnung allein ist das Wesen der Materie, auch nicht unräumliche Atome. Vielmehr Beides, Fürsichsein und continuirliche Wechselwirkung in Form der Bewegung gehört zusammen im Begriff der Materie. Es entspricht das auch der Art, wie wir die Materie wahrnehmen, als Empfindungscomplexe im Raum. Die Empfindung wird als Raumfüllung angeschaut, welcher die activen Substanzen entsprechen, welche die Empfindungen durch Bewegung, Nervenreize vermittelt hervorrufen. Der wahrgenommenen Bewegung aber entspricht das räumlich bestimmte oder in der Form der Bewegung vorsich gehende continuirliche Aufeinanderwirken der Substanzen. Endlich ist das gemeinsame Gesetz der metaphysischen materiellen Vorgänge, welches sich in unseren Wahrnehmungen kundthut, der Mechanismus, der freilich nichts Besonderes für sich ist, sondern nur die constante nothwendige Art des räumlichen Aufeinanderwirkens der Substanzen, der aber mit Hülfe der Mathematik in exacter Form kann erkannt werden. Zugleich ist aber nicht ausgeschlossen, dass die concrete Art der mechanischen Bewegung durch andere Factoren mit bestimmt sei, welche in dem eigenthümlichen rela-

tiven Fürsichsein der Substanzen enthalten sind. Denn diese qualitativen Bestimmtheiten machen sich auch in der Art des Aufeinanderwirkens der Substanzen, d. h. in der Art und Richtung der Bewegungen, z. B. schon in gegenseitiger Anziehung oder Abstossung,*) mit geltend, was indess nicht hindert, dass hier nur Specialfälle innerhalb der allgemeinen Gesetze des Mechanismus vorliegen. Was wir hier im Auge haben, wird erst vollkommen deutlich werden, wenn wir diejenige Grösse betrachtet haben, welche allein uns eine Erfahrung von dem Fürsichsein der Substanz ermöglicht, den Geist, ohne dass damit gesagt sein soll, dass alle relativ für sich seienden Substanzen Geist seien.

Capitel 19.

Der Geist.

Wir werden zunächst die charakteristischen Merkmale des Geistes hervorheben, ihn für sich betrachten; erst die nachfolgende Betrachtung wird die Aufgabe haben, den Geist mit der Materie in Verbindung zu setzen und das Verhältniss beider zu bestimmen.**)

Die Eigenthümlichkeit des Geistes muss in dem liegen, was ihn von der Materie unterscheidet. Diese Unterscheidung versteht sich freilich für Viele nicht von selbst. Man macht auf die Abhängigkeit des Geistes von der Materie aufmerksam und schliesst daraus, der Geist sei eine Efflorescenz der Materie. Oder, wenn man auch diese Behauptung nicht wagt, so wird doch wenigstens die Existenz der Seele als unbeweisbar abgelehnt und zwar nicht bloss theoretisch, sondern auch praktisch im Unterschiede von Kant, der die Freiheit als Realität postulirt. Man versucht vielmehr die geistigen Vorgänge nach Art des

*) S. o. S. 402 f.

**) Man wundere sich daher nicht, wenn hier die Charakteristica des Geistes für sich herausgehoben werden, ohne mit dem auch in ihm vorhandenen Mechanismus in Beziehung gesetzt zu sein. Denn es kommt mir hier darauf an, Dasjenige herauszuheben, was dem Geist allein eigenthümlich ist. Eben desshalb wird hier das hervorgehoben, was der Geist seiner Art und Bestimmung nach durch seine Thätigkeit sein kann und sein soll, und theilweise schon ist.

Mechanismus zu begreifen, indem man den Elementen der geistigen Erscheinungen nachgeht, die man in den Vorstellungen findet, welche unter einander in Verhältniss treten, wobei die Seele gewissermassen nur als der Schauplatz betrachtet wird, auf welchem das Spiel der Vorstellungen vor sich gehe. Solche Ansichten findet man selbst bei Solchen, die geneigt sind, das Gebiet der Vorstellungen von dem Gebiet der Sinnesempfindungen oder der Materie zu unterscheiden. Das spezifische Wesen des Geistes kommt dabei freilich sehr wenig zur Geltung. Gehen wir von der theoretischen Seite des Geistes aus, so wird bei einer solchen Auffassung schlechterdings die Denkfähigkeit nicht begreiflich. Niemand hat schlagender nachgewiesen als Kant, dass das Erkennen ohne die Einheit der Synthesis eine Unmöglichkeit ist; ich erinnere hiebei an das oben erkenntniss-theoretisch Bemerkte. Das Erkennen setzt eine einheitliche Action voraus; es ist nicht lediglich das Resultat mechanisch zusammenwirkender Einzelursachen.*) Wer soll da activ sein, wenn es nicht eine Kraft der Einheit der Synthesis giebt. Kann ein materieller Vorgang schon nicht begriffen werden, ohne dass man eine (bewegende) Kraft voraussetzt, so ist das von dem Erkennen erst völlig unmöglich; und zwar wohl zu beachten: jedes Erkennen hat seine Absicht auf ein Ganzes der Erkenntniss, d. h. also: das Princip der Einheit der Synthesis ist ein universelles Princip, das dem gesammten Erkenntnissprocess zu Grunde liegt und zwar so, dass womöglich die ganze Welt als eine Totalität begriffen werde. Mag nun immerhin die Welt objectiv ein Ganzes sein, kein Mensch wird leugnen, dass die Welt als Einheit zu betrachten, doch wieder eine selbstständige Thätigkeit voraussetzt, da wir nicht unmittelbar ihre Einheit inne werden, sondern zunächst viele und mannigfaltige Eindrücke haben, die wir selbst erst wieder verbinden, wie wir auch selbst viele Eindrücke erst zerlegen, um sie desto richtiger verbinden zu können. Wie soll man diese Thätigkeit begreifen? Denkt in uns etwa irgend ein X? Oder denken wir? Schiessen die Vorstellungen von selbst zur Einheit zusammen? Oder fügen wir sie zusammen? Offenbar ist hier eine Thätigkeit und nicht bloss ein Leiden.

*) S. 278 f. Vgl. 270.

Die Einheit der Synthesis ist eine ganz andere als die materielle Vereinigung, da eine materielle Vereinigung niemals etwas Anderes zu Stande bringt als ein Zusammenwirken des Mannigfaltigen, während hier eine Alles zur Einheit zusammenfassende Grösse ist, welche selbst überall als die Kraft der Synthese, als ursprüngliche Einheit sich kundthut, welche alles Mannigfaltige in sich aufnimmt und zur Einheit zusammenfasst. Diese Thätigkeit ohne ein Thätiges zu denken ist eine Unmöglichkeit. Dieses Thätige aber muss Eines sein; woher sonst die synthetische Thätigkeit? Sie kann nicht das Resultat einer Wechselwirkung sein, welche von vielen Elementen zugleich ausginge. Sonach geht es keinenfalls an, zu sagen, die Materie denke in uns.*)

Ist das Denken eine Thätigkeit einer einheitlichen Kraft, so könnte man versuchen, dieses Thätige als das allgemeine Denken zu bezeichnen. Nicht wir, unser Ich denke, sondern eine allgemeine Denkkraft, die objective Vernunft sei in unserem Denken thätig. Allein die Annahme, dass eine unbewusste, objective Vernunft in uns denke, so viel Schein sie für sich hat, ist doch unhaltbar. Erkannt ist doch nur das, was in das Licht des Bewusstseins emporgehoben ist, nur das, was uns bewusst geworden ist, das, von dem wir uns bewusst sind, es zu wissen. Eine objective Vernunft, die in mir denken soll, wäre nicht anders als eine allgemeine Substanz, welche die materiellen Vorgänge hervorbringen soll. Es wäre völlig unbegreiflich, wie hier ein Wissen zu Stande komme. Nicht in mir weiss irgend ein X oder eine objective Vernunft, sondern Ich weiss oder erkenne; und was ich nicht erkenne, davon weiss ich auch nichts. Es giebt unbewusste Vorgänge; allein erst dann sind sie Gegenstand des Erkennens, wenn sie in das Licht des Bewusstseins gerückt sind. Wenn sie nun aber uns bewusst oder erkannt werden, so geschieht das nie anders als so, dass wir zugleich wissen, dass wir sie wissen, d. h. nie ohne Selbstbewusstsein. Als thätig im Erkennen können wir hienach nicht irgend ein X ansehen, sondern nur unser Ich und zwar nur als bewusstes und zwar selbstbewusstes. Von Allem, was wir erkennen, wissen wir,

*) Vgl. auch oben S. 381 f.

dass wir es erkennen, oder wir wissen uns als erkennend. Und das ist nicht eine zufällige Zugabe, wie die annehmen müssen, welche die selbstständige Existenz des Geistes als offene Frage behandeln, sondern ohne dies findet überhaupt kein Erkennen statt. Das Selbstbewusstsein ist die Voraussetzung alles vernünftigen Erkennens; was ich erkenne, verleibe ich meinem Selbstbewusstsein ein, oder, wenn man das gesammte Gebiet des Erkennens als Welt bezeichnet, so kann man sagen: Weltbewusstsein, d. h. Erkennen der Welt, findet nicht statt ohne Selbstbewusstsein. Man hat zwar versucht, das Selbstbewusstsein nur in der Weise aufzufassen, dass neben Anderem auch das Selbst Inhalt des Bewusstseins sei. Allein diese Auffassung ist schlechterdings unmöglich. Denn gerade eine psychologische Beobachtung zeigt uns, dass, wo irgend ein Erkennen stattfindet, nicht etwa das Selbst nur wie irgend ein anderer Inhalt nebenhergeht, sondern dass wir eben da immer uns als Erkennende wissen, und dass, wo dies nicht der Fall ist, wir auch nicht erkennen. Man mag noch so sehr an das Object sich hingeben: in dem Moment, wo man sich an dasselbe verliert, wie z. B. in der religiösen Ekstase hört alles Erkennen auf. Nur wenn wir uns als erkennende wissen, wissen wir auch das Object der Erkenntniss. Unser Erkennen ist also nie ein einfaches Erkennen des Objects, sondern immer ein Wissen davon, dass wir das Object erkennen (auf Grund davon dass das Object uns afficirt hat), oder immer primo loco ein Wissen von unserem Zustande als Wissender, und erst dadurch ein Wissen von dem Object. Anders ausgedrückt: wenn in dem Erkennen Thätigkeit ist, so kann das thätige Wesen nicht ein X oder eine objective Vernunft sein, sondern unser unmittelbares Bewusstsein sagt uns vielmehr, dass wir wissen, dass unser Ich das Thätige sei. Unser Geist fasst sich im Selbstbewusstsein als Einheit zusammen und, weil er hier seiner selbst mächtig ist, vermag er auch die Mannigfaltigkeit der Eindrücke in der Einheit der Synthesis zusammenzufassen. Es ist ein Mangel in der Kantischen Erkenntnisstheorie, dass er nur auf die Einheit der Synthesis, aber nicht darauf reflectirt, dass die Bedingung für alles Erkennen das Ich ist, welches thätig ist, und zwar zunächst so, dass es sich selbst erfasst im Selbst-

bewusstsein. Wenn Kant theoretisch an der Existenz des denkenden Ich zweifelt, so setzt er eine Thätigkeit ohne Thätiges. So gewiss Kant aus der Empfindung auf ein Ding an sich schliesst, von dem sie stammt, so gewiss hätte er aus der Thätigkeit der Synthesis auf ein thätiges Wesen schliessen müssen. So gewiss ich erkenne, bin ich, sagte Cartesius; und er hatte Recht. Denn das Erkennen ist eine Thätigkeit des selbstbewussten Ich, ohne das sie gar nicht zu begreifen ist. Die Einheit der Synthesis kommt eben nur dadurch zu Stande, dass Alles in unser Ich aufgenommen wird, das Alles in seiner Einheit zusammenfasst und eigenthümlich gestaltet.

Aber man wendet ein: das Selbstbewusstsein komme nur durch den Anstoss der Welt zu Stande; es sei nur der Reflex eines Anstosses von aussen. Dies scheint allerdings der Fall zu sein, wenn man die empirische Entstehungsweise desselben ins Auge fasst; denn zuerst ist kein Bewusstsein da, die Selbstunterscheidung von der Welt findet nur allmählich statt und es dauert lange, ehe das Ich zum Bewusstsein gekommen ist. Ja es scheint vielmehr, dass eine Menge empirischen Stoffes erst im Bewusstsein angesammelt sein muss, ehe überhaupt von Ich die Rede sein kann. Indess könnte auch die Erfahrung von der Welt her die Anregung dafür geben, dass das Ich sich selbstständig erfasst und von der Welt unterscheidet, so dass man nicht die Welt als die Ursache, sondern nur als die Veranlassung des Bewusstseins aufzufassen hätte. Und in der That besteht doch das Wesen des Selbstbewusstseins darin dass nicht etwa das Ich von der Welt unterschieden *wird*, sondern *sich* von ihr unterscheidet und die Entwickelung desselben zeigt ein immer energischeres Hervortreten des Ich; das Ich macht sich immer bestimmter als solches geltend. Die Thätigkeit des Erkennens, welche die Weltobjecte analysirt und verbindet, setzt eine Selbstständigkeit gegenüber der Welt voraus, welche nicht zulässt, das Ich nur als ihr Product anzusehen, denn ein blosses Product ist nicht thätig, wenigstens nicht gegen die Factoren, welche es hervorbringen.*) Vielmehr umgekehrt ist nur die Welt die Veranlassung für das Ich, sich von ihr zu

*) Vgl. übrigens was Lotze über das Ich sagt. Mikrokosmus III. 565 f.

unterscheiden. Wenn das aber geschehen ist, so wird Alles nur so gewusst, dass das Ich sich zugleich als wissend weiss, selbst schon in der Empfindung seine Affection weiss. Nur so ist ein klares Selbst- und Weltbewusstsein möglich. Ein Kind kann noch kein Wissen haben, weil sein Selbstbewusstsein noch nicht reif ist. Das eben ist als Charakteristicum des denkenden Geistes festzuhalten, dass der Geist es ist, der denkt.*) Ein Theil der gegenwärtigen Psychologie kehrt vom empiristischen Standpunkt aus den Sachverhalt um: nicht die Einheit ist es, auf die hier alles ankommt und zwar eine ihrer selbst bewusste Einheit, sondern eine Vielheit von Vorstellungen, welche in bestimmten, nach mechanischen Gesetzen verlaufenden Verhältnissen zu einander stehen, wobei die Vorstellungen nach Analogie von selbstständigen Atomen behandelt werden. Die als selbstverständlich angenommene Voraussetzung ist da natürlich die, dass der Geist nach Analogie der Materie zu beurtheilen sei im Gegensatz zu der früheren metaphysischen Auffassung, welche den Geist als einfache Substanz betrachtete. Allein so wird man der Thatsache des Selbstbewusstseins nie und nimmer gerecht. So gewiss es wahr ist, dass in der Gruppirung der Vorstellungen gewisse Regeln zur Geltung kommen, und dass auch im Geist eine gewisse Sphäre des Mechanismus ist, welche bestimmten Gesetzen unterworfen ist, was besonders in dem Gebiet der Sinnesempfindungen sich zeigt, in der Quantität der Empfindungen — Weber'sches Gesetz — ferner in der Association der Vorstellungen u. drgl. mehr,**) so wenig ist doch damit das Wesen des Selbstbewusstseins begriffen. Denn — um zunächst bei dem Denken stehen zu bleiben – der wissenschaftlich arbeitende Geist verfährt durchaus nicht nach dem Gesetz der Association der Vorstellungen, sondern nach logischen Gesetzen, welche in letzter Instanz doch nichts anderes sind, als der Ausdruck dafür — nicht wie wir factisch denken, da wir oft unlogisch denken, sondern wie wir denken s o l l e n. Ja es ist uns

*) Lazarus, Leben der Seele, II, S. 74: „Die menschliche Seele, welche ihrer selbst und zwar in ihrer Thätigkeit als Thätiges sich bewusst wird, heisst Geist.“

**) S. u. das folgende Capitel.

möglich, sogar die Täuschung, welche sich z. B. in Bezug auf die Stärke nachfolgender, sinnlicher Eindrücke, nach psychologischer Gesetzmässigkeit ergiebt, je nachdem gleiche oder ungleiche Eindrücke vorhergegangen sind, zu durchschauen. Wir sind also nicht an die unmittelbare gesetzmässige Verkettung der Eindrücke gebunden, sondern vermögen uns mit unserer Einsicht darüber zu erheben. So sind wir im Stande, unser eigenes Denken an den Gesetzen der Logik, die wir zu erkennen vermögen, zu prüfen. Kurz wir vermögen uns als selbstständige Iche zu erfassen, welche den Inhalt des eigenen Bewusstseins prüfen und welche sich bewusst sind, nach Gesetzen verfahren zu sollen, was über die Sphäre des blossen psychologischen Mechanismus hinausführt und über die blosse empirische Verkettung unserer Bewusstseinsvorgänge, die gewissermassen für die Erkenntniss als zu verarbeitendes Material gegeben sind, so dass das Ich im Stande ist, den Inhalt seines Bewusstseins zu analysiren, zu verarbeiten. Aber nie anders als so, dass dieser Inhalt von dem Selbstbewusstsein umfasst ist, indem es sich bewusst ist, ihn zu wissen, und nur dann ihn auch wirklich weiss.*) Wenn hierin das Charakteristische des Geistes besteht, dass er als Ich sein selbst mächtig ist, so sind damit die Versuche, den Geist als allmählich aus der thierischen Seele werdenden zu begreifen, abgeschnitten. Es ist ein spezifischer und kein fliessender Unterschied zwischen dem Empfinden und unmittelbaren Schliessen des Thieres und dem Erkennen des Menschen, und dieser besteht eben darin, dass der Mensch überall zugleich sich selbst weiss, im Wissen sich bewusst von der Welt unterscheidet, sich ihr entgegensetzt und ihr Bild dann in sich erkennend aufnimmt, auf Grund davon, dass er von ihr afficirt ist. Das intellectuell

*) Es braucht wohl nicht besonders ausgeführt zu werden, dass hiermit durchaus nicht ein einseitiger Subjectivismus begünstigt wird. Vielmehr nur dies wird befürwortet, dass auf Grund seiner Unterscheidung von der Welt das Subject wissen kann, d. h. auf Grund davon, dass es sich weiss und nun auch sich als wissend weiss. Von der Welt weiss es vermittelt durch sein Wissen von seinem Afficirtsein, welches es eben nöthigt, afficirende Substanzen anzunehmen, wie früher ausgeführt wurde. Das Wissen von afficirenden Substanzen, von einem Ding an sich ist völlig haltlos, wenn ich als Afficirtes nichts von meiner Existenz weiss.

seiner Selbst mächtig sein, ist die Stufe, welche den Menschen über das Thier erhebt, das höchstens in einem Zustand objectiven Bewusstseins verharrt, in welchem es sich selbst von der Aussenwelt nicht klar unterscheiden kann. Wenn auch das Thier im Interesse der Selbsterhaltung mit einer unmittelbaren Anschauung des ihm Nützlichen und Schädlichen, ja auch mit dem Gedächtniss ausgerüstet ist, so fehlt ihm doch die Fähigkeit, so sich von der Welt zu unterscheiden, dass es auf sich selbst theoretisch reflectiren könnte, ausser Zusammenhang mit seinem Selbsterhaltungstriebe, der es instinctiv leitet. Wir können freilich nur über die Beschaffenheit der Thierseele nach Analogie mit ähnlichen Vorgängen in der menschlichen Seele schliessen, und zwar lediglich aus den Aeusserungen, welche wir wahrnehmen. Daher ist auf diese Vergleiche nicht allzuviel zu bauen.

So viel steht nach dem Gesagten fest, dass das Selbstbewusstsein auf eine Thätigkeit zurückzuführen ist, wie alles Erkennen nur durch Thätigkeit zu Stande kommt. Die Zweifel, welche man gegen die rationale Psychologie als metaphysische richtet, sind ganz berechtigt, wenn man dabei nur das im Auge hat, dass man den Geist nicht als eine ruhende Substanz auffassen darf. Das ist er nicht; er offenbart sich viel mehr in Thätigkeiten; ja er ist gar nicht als das erkannt, was er ist, wenn man seine Thätigkeit nicht in Betracht zieht. Aber eine Thätigkeit ohne ein Thätiges ist nicht denkbar. Er ist eine active Substanz, die ihrer selbst bewusst wird durch Action; der Geist setzt sich selbst bewusst, er hat etwas geheimnissvoll Schöpferisches schon im Verhältniss zu sich selbst.

Man ist gegenwärtig vielfach geneigt zuzugestehen, dass der Geist Thätigkeit sei; nur soll nicht der Rückschluss gestattet sein, dass er thätig sei; man begnügt sich auch hier mit der Erscheinung, mit der Action nach aussen, analog einer Auffassung von der Materie, nach der sie Bewegung sein soll, ohne ein Bewegendes. Das Selbstbewusstsein kann aber auf diesem Wege kein Mensch verstehen. Denn hier ist der Geist auf sich selbst gerichtet.

Wollte man gegen den Schluss, dass der Geist eine eigenthümliche active Substanz sei, einwenden, dass das Selbstbewusst-

sein einer intermittirenden Quelle gleiche, dass seine Thätigkeit nicht constant sei, dass sie also auch keinen Rückschluss auf eine active Substanz gestatte, so ist nur dies zu beachten, dass dasselbe trotz der intermittirenden Weise ein continuirliches ist. Das führt also höchstens darauf, dass die Thätigkeit des Geistes nicht immer auf gleicher Höhe steht, dass aber der Geist eine continuirliche active Substanz sei, ist dadurch nicht ausgeschlossen.*) Kurz: Das Erkennen, welches das Selbstbewusstsein zur Voraussetzung hat, ist ein Beweis für die eigenthümliche Beschaffenheit des Geistes als einer activen Substanz, welcher durch Thätigkeit nicht bloss Anderes erkennt, sondern Anderes nur erkennt auf Grund davon, dass er sich selbst weiss und sich als Anderes wissend weiss. Das wird noch deutlicher, wenn wir noch einen Moment auf den Inhalt der Erkenntniss blicken.

Der Geist kann das All umspannen und in sich aufnehmen; die Tendenz ist ihm eingeboren, die Welt als eine Totalität aufzufassen und der Vielheit eine das All umfassende Einheit entgegenzusetzen, ja dem Endlichen die Idee des Unendlichen in mathematischer, räumlicher und zeitlicher, dynamischer und teleologischer Beziehung. Das Thier lebt unmittelbar und hat kein Bewusstsein seiner Grenze; der Mensch, der sich seiner selbst bewusst ist, ist sich auch der Begrenzung seines Ich bewusst. Aber dass er sich der Grenze als Grenze bewusst wird, setzt voraus, dass er wenigstens in seinem Bewusstsein über die Grenze hinausgeht. Daraus folgt freilich noch nicht das Bewusstsein des Unendlichen. Man wird aber andererseits sagen können, dass der Begriff des Endlichen erst die vollste Klarheit gewinnt, wenn die Idee des Unendlichen erfasst ist, und erst, wo dieses Bewusstsein ist, ist volles menschliches Bewusstsein realisirt. Aus dem Endlichen lässt sich das Bewusstsein des Unendlichen nicht erklären, sondern nur umgekehrt das volle Bewusstsein der Endlichkeit aus dem Bewusstsein des Unendlichen. Der Geist will Alles umfassen und, ohne die Welt im Einzelnen genau zu kennen, bildet er den Gegensatz des Vielen und des Alles — das er nicht einmal kennt — Alles mögliche umfassenden

*) Vgl. übrigens die Erörterungen im folgenden Capitel.

Einen. Hierin ist schon ein apriorisches Moment enthalten; der Mensch geht über die Erfahrung hinaus, er bleibt nicht in ihr stehen; im Gegentheil: um Alles zu umfassen, fasst er das Mögliche auch in das Auge. Man kann nun sagen, dass die Vorstellung der Unbegrenztheit des Raumes nach Seiten seiner Ausdehnung und Theilbarkeit, und der Zeit a parte ante und a parte post eben dadurch entstehe, dass man noch mögliche Erfahrung, Raum und Zeit, die noch erfüllt werden können, offen halten will. Aber dieses Unbegrenzte ist das indefinitum; es ist die Idee des Unendlichen damit noch lange nicht erschöpft. Es ist nur die mathematische Unendlichkeit und auch diese Vorstellung bildet sich a priori.*) Man könnte ferner versuchen zu zeigen, die Idee des dynamisch Unendlichen entstehe auf ähnliche Weise, indem man sich hier zunächst die mögliche Steigerung der Kraft vorstelle, welche über jede mögliche Grenze hinausgehe. Hienach würde es sich nur um die Vorstellung einer unbestimmt unbegrenzten Kraft handeln. Allein auch diese Vorstellung kann sich nicht ohne die apriorische des Möglichen erzeugen. Aber man bleibt auch nicht bei der Vorstellung der unbegrenzten Kraft stehen, sondern man stellt eine unbedingte Kraft als schlechthinnige Ursache hin, und alles Endliche ist dann das Bedingte. Dies geht aber über das bloss negativ Unendliche, Unbegrenzte hinaus; ebenso die Idee des schlechthin in sich Werthvollen, des teleologisch bestimmten Unendlichen. Denn da handelt es sich nicht bloss um die mögliche, beständige Hinausschiebung der Grenze, sondern um ein in sich abgeschlossenes Positives, das sich nie auf empirischem Wege aus der Negation des Endlichen ableiten lässt.**)

Nun entsteht aber hieraus auch eine neue Schwierigkeit in Bezug auf die Erfassung des Geistes. Wir haben gesehen, sein Charakteristisches sei dies, dass der Geist sich selbst als Einheit

*) S. o. S. 66 f. 76.

**) Ob eine Schwierigkeit metaphysischer Art in der Vereinigung des Begriffs des unbegrenzt Unendlichen und des All als vollkommener Einheit liege, ist später an anderer Stelle zu erörtern. Hier kommt es nur darauf an, diesen allumfassenden Inhalt des erkennenden Geistes zu constatiren, um dadurch sein eigenthümliches Wesen zu charakterisiren.

erfasst, dass er vor Allem als selbstbewusst seiner selbst mächtig ist. Jetzt hat sich uns als sein Charakteristicum ergeben, dass der Geist die Tendenz hat, Alles zur Einheit zusammenzufassen und die Idee des Unendlichen zu bilden, wobei er sich ja nur als ein Glied in dem Ganzen, als einen Theil des Unendlichen oder als von diesem Unbedingten seiner Existenz nach bedingt — oder wie man es immer näher bestimmen möge, scheint erfassen zu können. Das aber scheint sich völlig zu widersprechen. Die Lösung dieses Widerspruchs wurde radical so versucht, dass man die eine Position zu Gunsten der andern aufgab, d. h. entweder zum Solipsismus fortschreitend, das Ich zum Grund der Welt und zum Unbedingten machte, das sich selbst bedingt habe — oder das Ich in dem Weltganzen oder Unendlichen als vorübergehendes Moment verschwinden liess, das jenem gegenüber keine Selbstständigkeit und keinen Halt habe. Und doch entspricht weder das Aufgeben des Ich der Lage der eigenen Erfahrung — da doch immer das Ich es ist, welches die Welt und das Unendliche denkt, und (wenn es so denkt) sich als verschwindend in demselben selbst denkt, eben dadurch aber diesen letzten Gedanken Lügen straft — noch das Aufspreizen des Ich im Solipsismus, da das Ich seiner Begrenztheit inne wird, und niemals sich selbst als absolut setzen kann, ohne sein Selbstbewusstsein aufzugeben, zu dem eben erfahrungsmässig gehört, dass es sich als begrenzt weiss, was durch keine Speculation, welche zu zeigen suchte, dass das Ich sich selbst diese Grenze gesetzt habe, wegdisputirt werden kann. Denn als freie That des Ich würde es nie gelingen diese Selbstbegrenzung nachzuweisen, da dieselbe vor dem Bewusstsein liegt, das Selbstbewusstsein also gerade dann als Folge der Begrenzung erschiene und damit eben auch das Ich, wie wir es finden.

Beiden Anschauungen gegenüber werden wir vielmehr sagen müssen: Gerade dadurch ist der Geist am eigenthümlichsten charakterisirt, dass er nicht dabei bleibt, sich zu wissen, sondern sich zu wissen als solchen, der die Welt als Totalität und als mit dem Unendlichen in Zusammenhang stehend weiss, d. h. dass der Geist, obgleich sich nur als begrenztes Glied wissend, trotzdem in sein Wissen das All, ja das Unendliche aufnehmen kann,

dass er der mannigfaltigen Welteindrücke durch seine Erkenntniss Herr zu werden bestimmt ist, sie zur Einheit zusammenfassen kann und soll.

Mit einem Worte: weil der Geist Selbstbewusstsein hat, wird er nicht erdrückt durch das Weltbewusstsein, durch die Weltidee als eines Ganzen, durch die Idee des Unendlichen; er weiss sich dieses alles denkend; aber zugleich weiss der Geist sich nur so, dass er auch dieses Andere weiss und zwar sich als ein Glied des Weltganzen und in Einheit mit der Idee des Unendlichen. In ihm ist ein Wissen von sich als einer universalen Kraft, die aber nur universal ist, weil sie zugleich individuelle geistige Kraft ist, Selbstbewusstsein. Ohne Ichbewusstsein weiss der Geist nichts; vermöge des Ichbewusstseins kann der Geist in sich als Ich die Welt als Ganzes, ja das Unendliche aufnehmen und auf seine Weise widerspiegeln. Der Mensch ist Mikrokosmus. Es hat Weltanschauungen gegeben, welche freilich jedes Wesen Mikrokosmus nannten, und nur Grade der Deutlichkeit des Abspiegelns der Welt annahmen; allein bei dem Geiste handelt es sich darum, dass er nicht blosses Sein ist, sondern dass er durch seine Thätigkeit hindurch, und zwar durch sein Selbstbewusstsein vermittelt, die Erkenntniss gewinnt, sich nicht passiv verhält, vielmehr — wie oben gezeigt — vermöge seiner Kategorieen, welche verschiedene Formen der Einheit der Synthesis enthalten, die Dinge erkennt, sie in sein Selbstbewusstsein als von ihm gewusste aufnimmt, oder sich weiss als sie wissend, endlich die Idee der Welt als Ganzen und des Unbedingten bildet, sich ihr einordnet, resp. unterordnet, ohne darum sich aufzugeben.

Kurz: der Geist ist seiner selbst mächtiger, denkender Geist, und das Denken ist niemals als ein potenzirtes Empfinden begreiflich, sondern ist eine eigenthümliche Action des Geistes.

Eine zweite Seite des Geistes, welche seine Verschiedenheit von der Materie darthut ist das Wollen. Manche haben zwar gemeint, der Wille sei keine Grundkraft des Geistes, sondern lediglich das Product von einem bestimmten Verhältnisse der Vorstellungen. Allein damit würde jedenfalls die Verantwortlichkeit aufgehoben, die doch als eine psychologische Thatsache zu erklären wäre und

nicht als Selbsttäuschung kann angesehen werden. Denn gerade auf dem Bewusstsein der Verantwortlichkeit ruhen die besten Thaten des Menschen. Andere erkennen zwar den Willen als eine Grundkraft an, aber dehnen dieselbe über das Gebiet des Geistes aus und sehen, ähnlich, wie im Erkennen, stufenweise von dem Bewusstlosen zum Bewussten aufsteigend, so auch hier überall Willen, Willen zum Leben in verschiedenen Stufen, der als absoluter Urwille aufgefasst wird, dessen Einzelwollungen sozusagen die Individuen seien. Aber wie wir bei dem Erkennen sahen, dass das Eigenthümliche des Erkennens auf dem Selbstbewusstsein ruht und nicht etwa auf einem unbewussten Hellsehen und Aufgehen des Subjects in dem Object, oder des Subjects und Objects in einer Identität, so kann man auch von der Function des Wollens als geistiger nicht sagen, dass sie denkbar sei, ohne dass das Ich sich selbst bestimmt. Strebungen, Begehrungen, Triebe sind noch keine Wollungen. Das Charakteristische des Wollens besteht darin, dass das Ich im Verhältniss zu einem Object nicht bloss sich begehrend, wollend verhält, dass es vielmehr sich als wollend oder nicht wollend weiss und will. Wie das Wissen von sich selbst zugleich ein seiner selbst mächtig sein gegenüber dem Objecte enthält — man weiss *sich* als das Object wissend — so auch bei dem Willen; das Ich will nicht blindlings, sondern will und weiss sich als dies oder das wollend. Wenn das Letztere nicht der Fall wäre, so hätten freilich diejenigen Recht, welche das Wollen des Geistes als nicht spezifisch verschieden von dem Wollen und den Strebungen der Thiere bezeichnen. Dass es nun auch im Menschen solche Strebungen gebe, wird kein Vernünftiger leugnen, wie es auch unbewusste Vorstellungen giebt. Aber wie das Charakteristische des Geistes eben darin besteht, dass er sich über das bloss Naturhafte erheben kann durch Activität im Selbstbewusstsein, so ist dasselbe auch der Fall in der Selbstbestimmung. Der Geist ist sein selbst mächtig im Wollen; sein Wollen ist nicht bloss von der Intelligenz begleitet, welche ihm den Inhalt giebt, sondern es ist auch ein Wollen des eigenen Wollens, d. h. Selbstbestimmung, nicht ein widerstandloses Angezogensein vom Object; vielmehr ist die Fähigkeit da, darüber zu entscheiden, ob man sich von

dem Objecte wolle anziehen lassen. Dadurch ist das Subject oder das Ich auch in diesem Gebiete, wie in dem der Intelligenz sein selbst mächtig. Auch hier ist der Geist thätig und zwar sich selbst gegenüber. Es ist eine spezielle Frage,*) ob oder inwieweit hiemit formale Wahlfreiheit zugestanden sei oder nicht, die hier zu entscheiden nicht der Ort ist. Die psychologische Thatsache sollte man einfach anerkennen, dass der Geist sich selbst bestimmt, sein selbst mächtig ist, wenn er dies auch so wenig überall realisirt als er überall bewusst ist. Es ist gewiss wahr und von Wichtigkeit für das Sittliche, dass es auch bestimmte Willensrichtungen giebt, und dass diese nicht etwa bloss einen unmittelbaren Charakter tragen, in dem Sinne wie bestimmte Strebungen den Naturtrieben eigenthümlich sind — denn das würde noch kein Wollen sein — sondern dass diese Richtungen sozusagen zur zweiten Natur geworden sind, d. h. dass nicht jedesmal ein bewusstes Wollen, eine bestimmte Selbstbestimmung ad hoc eintritt. Allein das schliesst nicht aus dass eine Grundbestimmung hier wirksam ist, welche auf eine Selbstbestimmung zurückgeht, die in dem einzelnen Falle nachwirkt, so dass ein solches Wollen nicht mit dem unmittelbaren Begehren auf eine Stufe kann gestellt werden.

Das wird verständlicher, wenn wir auch hier auf den eigenthümlichen Inhalt des Geistes zurückgehen, der, wie bei dem Erkennen über alle blosse Sinneserfahrung, so hier über alle Begehrungen bloss sinnlicher Art hinausliegt. Auch hier ergiebt sich dasselbe, dass die Norm für den Willen als ein Sollen erscheint, als eine Nothwendigkeit für den Willen, als Etwas, das unbedingte Geltung beansprucht. Man kann das moralische Gesetz abzuschwächen versuchen, indem man es ästhetisch begründen will; es ruhe nur auf unserer psychologischen Beschaffenheit, nach welcher uns gewisse Verhältnisse missfallen und gefallen. Allein diese ästhetische Begründung wird zwar eher noch der Thatsache gerecht, dass wir moralisch urtheilen, aber nicht der Thatsache, dass das Gesetz nicht bloss Norm des Urtheilens sein will, sondern auf unbedingte Geltung in

*) Vgl. übrigens die Ausführungen von Harms, Metaphysik, herausg. v. Wiese. S. 80 f.

unserem Willen Anspruch macht. Man kann es noch mehr abschwächen, wenn man behauptet, die Vorstellung des moralischen Soll sei nur eine Abstraction aus der Erfahrung von dem, was am meisten dauernd Lust gewähre: aber man entkleidet so das Moralische seines unbedingten und seines einheitlichen Charakters. Zwar ist nicht zu leugnen, dass der concrete Inhalt des Gesetzes seine nähere Bestimmung aus der empirischen Welt gewinnt, in der Weise, dass die concrete Welt nach dem Maasstabe desselben nicht bloss beurtheilt, sondern bestimmt werden soll*) — was hier nicht näher auszuführen ist, ganz parallel damit, dass der Inhalt des Erkennens auch die empirische Welt ist, welche aber erst durch unsere Thätigkeit als ein Ganzes erkannt und in Zusammenhang mit der letzten Einheit gebracht werden soll. Aber das Bewusstsein der unbedingten Norm für den Willen bleibt doch dem Geiste eigenthümlich, und ist durch keine abschwächende „Erklärung" und keine eudämonistische Sophismen zu entfernen. Das moralisch Nothwendige, das in unserem Geiste sich in unbedingter Weise geltend macht, hat ferner den Charakter des Allgemeingültigen und greift so auch wieder hinaus über das Einzelich, den Einzelwillen, und doch wendet es sich zugleich an den Einzelwillen, der es in sich aufnehmen soll. Wir haben auch hier ein Aehnliches wie im theoretischen Gebiet: erst dadurch, dass das Ich sich bestimmt durch das allgemeingültige Gesetz, sich in den Dienst eines Universellen stellt, wird es selbst seiner voll mächtig und hat so Theil an dem unbedingten Charakter des Guten oder Seinsollenden, wie andererseits es durchaus nicht untergeht in dem Allgemeinen, da vielmehr gerade das Gesetz Gesetz für seinen Willen ist, in ihm Realität haben will, um dann durch ihn auch die empirische Wirklichkeit nach dem Gesetz zu gestalten. Auch hier zeigt sich das Wesen des Geistes darin, dass er sich selbst bestimmt, aber in der Selbstbestimmung über sich hinausgeht, ohne sich desshalb zu verlieren, vielmehr gerade dadurch Organ des Seinsollenden wird, dass er sich selbst als solches Organ will, und demgemäss eben auch sich

*) Vgl. o. S. 206 f.

selbst bestimmt und will gegenüber von allem Anderen, wie er sich selbst weiss.

Wenn nun im Denken und im Wollen der Geist sich so von der Materie unterscheidet, dass er einmal formal sich selbst weiss und sich selbst bestimmt, inhaltlich aber gerade im Gegensatz zu der Vereinzelung des Materiellen, auf die Totalität, auf die Einheit, auf das Unendliche und Unbedingte für das Erkennen und Wollen gerichtet ist, und dass Beides sich gegenseitig bedingt, das Formale und das Inhaltliche, so offenbart sich das Wesen des Geistes ferner darin, dass er trotz dieser verschiedenen Richtungen doch eine Einheit bleibt. Das zeigt sich zunächst darin, dass er in seine Einheit zurückgehen kann, sich in sich concentriren kann; aber wo er das thut, ist nicht nothwendig nur der passive Zustand irgend einer Gefühlsbestimmtheit, sondern das sich Erheben über momentane Bestimmtheit kann ebensogut auch im unmittelbaren Selbstbewustsein stattfinden. Auch in dem Gemüth ist Beides verbunden, einmal die Bestimmtheit des Selbstbewusstseins in concreter Weise und sodann die Beziehung auf das Weltall und das Unbedingte. Die concrete Bestimmtheit des Selbstbewusstseins, das Gefühl der Abhängigkeit von dem einzelnen Eindruck oder dem momentanen Weltzusammenhang ist verbunden mit der Erhebung über denselben, indem man diesen wie sich selbst als von einer höheren Macht abhängig weiss, von einer absoluten Macht. Die Ausführung gehört in die Religionsphilosophie; nur der Vollständigkeit halber, war hier auch diese Seite zu erwähnen, welche ebenso die Selbstbehauptung des Ich, wie ein Hinausgehen über das Ich enthält, ohne desshalb das Ich aufzugeben. Vielmehr verbindet sich das Bewusstsein des Absoluten mit dem Ichbewusstsein. Auch hier kann das Ich im unmittelbaren Selbstbewusstsein nur sich selbst geniessen — oder in Gott aufgehen wollen und sich selbst verlieren, und auch hier kommt es also auf die Vereinigung von Beidem, Ich- und Gottesbewusstsein an, dass es in sein Selbstbewusstsein sein Gottesbewusstsein aufnehme. Und eben dadurch zeigt sich wieder der Geist als Geist, dass er auch in diesem Verhältniss sich selbst bestimmt und sich selbst behauptet, und sich nur so von dem Absoluten

als schlechthin abhängig weiss, dass er zugleich sich durch das Absolute gerade bestätigt weiss.

Endlich aber ist nun noch zu erwähnen, was eine nähere Ausführung nur in der Psychologie finden kann, dass alle Formen, in welchen der Geist sich bewegt, trotz ihrer Verschiedenheit niemals seine Einheit aufheben müssen, dass es vielmehr möglich ist, dass das unmittelbare Bewusstsein seiner selbst mit dem Gottesbewusstsein sowohl sein Denken wie sein Wollen begleite oder dass der Geist in allen Formen sich selbst wiederfinde, sich in der Einheit erhalte. So ist er nicht einfach schlechthin; aber er ist auch nicht wie ein materielles Wesen zusammengesetzt, sondern er ist eine Einheit, welche des Mannigfaltigen in ihr Herr ist, welche überall gegenwärtig ist, wie ja auch das Wissen seiner selbst als Wissenden nicht denkbar ist ohne Aufmerksamkeit, ohne Willen, und die Selbstbestimmung nicht denkbar ist ohne Erkenntniss seiner selbst und der zu wollenden Objecte, und Beides nicht ohne dass ein und derselbe Geist allgegenwärtig ist in allen seinen Functionen, als lebendige Einheit in allen activ ist. Dieser sich selbst erfassenden, wissenden, bestimmenden Einheit ist es nun auch möglich, die Harmonie des Mannigfaltigen in ihr hervorzubringen und zu erhalten und dadurch die geistige Harmonie oder Schönheit herzustellen. Kurz: Der Geist ist nach alledem eine in ihren mannigfaltigen Seiten sich als Einheit behauptende Kraft, über die Mannigfaltigkeit sich erhebend und doch wieder in sie eingehend und sie ausbildend; eine Kraft, welche durch eigene Thätigkeit erst vollkommen wird und sich selbst bildet, welche aber zugleich als Kraft der Action gegeben ist und deren Selbstbildung eben darin besteht, sich aus dem Unbewussten, aus dem Triebleben, aus dem dunkeln Gefühl durch eigene Action zu klarem Gedanken, Wollen, Gemüth zu erheben. Eine Seite dieses Processes, die Erhebung zum Erkennen haben wir in dem erkenntnisstheoretischen Theil seinen Grundzügen nach verfolgt.

Ziehen wir aus dem bisher Ausgeführten die Resultate für die Metaphysik! Einmal ist deutlich, dass der Geist keineswegs mit Denken kann identificirt werden, da er nicht bloss denkend, sondern auch wollend und fühlend ist. Eben hiedurch aber charakterisirt er sich als nicht bloss ideal; er ist nicht bloss universales

Denken. Vielmehr erweist er sich activ in allen drei Formen; als solchem werden wir ihm Realität, active Kraft zuschreiben müssen. So gut wie irgend ein materielles Atom verdient er hienach als reale für sich seiende active Substanz, Kraft bezeichnet zu werden. Ferner hat sich ergeben, dass er trotz seines universellen Charakters als fürsichseiendes Ich sich erfasst. Wir werden ihn daher nicht als Theil einer andern Substanz ansehen können, sondern seine Eigenthümlichkeit ist es, als Ich, als dieser bestimmte Geist ein Fürsichsein zu haben. Dieses Sein ist nun aber so wenig als das der materiellen Atome, oder noch weit weniger, als blosses Sein aufzufassen. Der Geist ist vielmehr nie rein passiv; er unterscheidet sich aber charakteristisch dadurch, dass er sich selbst weiss, bestimmt, fühlt und beurtheilt. Er ist also causal, thätig und zwar zunächst in Bezug auf sich selbst. Er ist hienach nicht bloss eine actuale Substanz, sondern eine auf sich selbst wirkende Substanz, die ihrer selbst mächtig ist, und in diesem Sinne nicht einfach activ, sondern sich selbst verursachend, nicht absolut in Bezug auf sein Sein überhaupt, aber doch in Bezug auf sein Sosein. Dadurch ist er von den materiellen Atomen unterschieden. Aber auch diese Bestimmung erschöpft das Wesen des Geistes noch nicht. Er ist Wille und Intelligenz zugleich. Seine Thätigkeit ist eine intelligente, und wenn er auch nicht immer activ im vollsten Sinne ist, so ist doch, wenn er sich selbst erkennt und bestimmt, dabei seine Activität von der Intelligenz geleitet, d. h. er ist Zweckursache. Wir werden also nicht anstehen den Geist als eine für sich seiende Substanz zu bezeichnen, welche in ihrer Activität sich als Zweckursache erweist.

Dem entsprechend sind auch die Gesetze beschaffen, welche für den Geist gelten, die logischen, ästhetischen, moralischen Gesetze. Sie alle haben ein Gemeinsames, was sie von den physikalischen Gesetzen unterscheidet. Während diese aussagen: wenn diese Ursache thatsächlich eintritt, muss nothwendig diese Folge thatsächlich eintreten, so sagen jene Gesetze: wenn du erkennen willst, wenn du über das Schöne richtig urtheilen, wenn du gut sein willst, so musst du so und so denken, urtheilen, handeln, d. h. sie setzen einen Zweck voraus und sagen: wenn

du diesen Zweck erreichen willst, musst du dich so und so verhalten. Sie lassen es völlig unentschieden, ob ich mich so verhalte. Im Gegentheil, ich kann unlogisch denken, geschmacklos urtheilen, unmoralisch handeln. Dadurch aber sind diese Gesetze nicht im mindesten aufgehoben. Ich habe dann eben meinen Zweck verfehlt. Während also die physikalischen Gesetze nach dem Verhältniss von Ursache und Wirkung bestimmt sind, sind diese Gesetze nach dem Gesichtspunkt des Zweckes orientirt. Aber das angegebene Merkmal wird sie für sich noch nicht zu dem Werthe von Gesetzen erheben. Es kommt vielmehr hinzu: das logisch Richtige, Wahre, das ästhetisch Richtige, Schöne, das moralisch Richtige, Gute, ist zwar Etwas, das verwirklicht werden kann oder nicht. Aber es ist nicht gleichgültig, ob es realisirt wird oder nicht. Vielmehr es ist eben desshalb das Richtige, weil es an einem letzten Maasstab gemessen, sich als solches erweist; es ist das Vernunftnothwendige. Wenn es auch nicht ist, urtheilen wir doch: es soll sein. Es hat unbedingte Allgemeingültigkeit. Es heisst nicht bloss: wenn du richtig denken, geschmackvoll urtheilen, sittlich handeln willst, musst du so denken u. s. w., sondern das Gesetz sagt: du sollst richtig denken, geschmackvoll urtheilen, moralisch handeln, und darum sollst du diesen Gesetzen entsprechen. Und zwar kommt noch dies hinzu: das richtige Denken, ästhetische Urtheilen, moralische Handeln soll nicht um eines andern Zweckes willen geschehen, sondern um seiner selbst willen; sie sind ein letzter Zweck, der nicht wieder blosses Mittel ist für Anderes, sondern der um seiner selbst willen da ist. Sie sind mit einem Werthurtheil verbunden, welches einen unbedingten Charakter trägt; das richtige Denken, ästhetische Urtheilen, (u. Produciren), das richtige Handeln hat unbedingten Werth in sich. Fassen wir dies zusammen, so können wir sagen: die logischen, ästhetischen, moralischen Gesetze sind nicht der Ausdruck für eine Form des Geschehens, sondern bezeichnen die Form des Geschehensollens; sie beziehen sich nicht auf eine schon vollkommen vorhandene Wirklichkeit, sondern auf etwas, das werden soll, sind also die Form für das richtige Thun; sie sprechen aus, was geschehen muss, wenn richtig gedacht, geschmackvoll geurtheilt, sittlich

gehandelt werden soll, oder: sie sprechen das Ideal des richtigen Denkens, Urtheilens, Handelns aus, welches nicht ebensogut sein kann, als es nicht sein kann, sondern welches von unbedingtem Werth ist und sein soll; denn die Erkenntniss des Wahren, die richtige Beurtheilung und Hervorbringung des Schönen, und die Verwirklichung des Guten ist unbedingte Forderung, Aufgabe, Zweck, der um seiner selbst willen durchgeführt werden soll.

Es ist oben hievon schon die Rede gewesen.*) Hier kommt es nur auf die metaphysische Bedeutung dieser Gesetze an. Wie wir nun im physikalischen Gebiete gesehen haben, dass es keine Gesetze in abstracto giebt, sondern dass dieselben nur da sind, wo eine Kraft ist, welche ihnen entsprechend wirkt, ja dass sie nichts sind als die Formel für das constante Wirken dieser Kraft, so wird auch hier von Gesetzen nur die Rede sein können, wenn Kräfte da sind, welche ihnen entsprechend verfahren. Nun aber haben wir bisher gesagt, diese Gesetze seien Gesetze des Sollens. Wenn sie nun auch Gesetze sind, welche verwirklicht werden sollen, welche also die Art einer Bethätigung einer Kraft darstellen, wie dieselbe vor sich gehen soll, so sind sie doch nicht der Ausdruck für ein constantes gleichmässiges Wirken dieser Kraft; vielmehr diese Kraft kann auch ihnen nicht entsprechend wirken. Wenn aber das Letzte der Fall ist, so scheinen sie in der That in der Luft zu schweben oder lediglich auf subjectiven Vorstellungen zu beruhen. Allein es ist keineswegs so. Vielmehr drücken sie das Wesen des Geistes aus, d. h. die ihm entsprechende Art sich zu bethätigen, und eben desshalb wird der Geist, insoweit er ihnen nicht entspricht, als seinem eigenen Wesen entfremdet, zwiespältig mit sich aufgefasst. Aber eben weil der Geist seiner Eigenthümlichkeit nach, wie bemerkt, über sein Sosein bestimmen kann, weil er sein selbst mächtig ist, so soll er selbst erst durch eigene Thätigkeit werden, was in ihm angelegt ist, das vollkommene Erkennen, moralische Vollkommenheit, Harmonie und Geschmack gewinnen. Das Sollen ist der Ausdruck dafür, dass der Geist nicht fertig ist; es handelt sich um die lebendige Activität des sich selbst wissenden und

*) Vgl. o. S. 194. 215. 318. 339.

bestimmenden Ich, das nicht bloss so, wie es ist, sich bethätigen soll, sondern durch seine eigene Action sich vollenden soll. In der That aber sind diese Gesetze Gesetze des Geistes, d. h. es drückt sich in ihnen diejenige Art der Activität des Geistes aus, welche seinem Wesen entspricht. Diese Gesetze haben nicht ausserhalb des Geistes eine Existenz; sie drücken die normale Art der Thätigkeit des Geistes aus. Wenn sie nicht das normale Wesen des Geistes in seiner Activität bezeichneten, so würden sie gar nicht Gesetze des Geistes genannt werden können. Sie müssen also auch, trotzdem sie Gesetze des Sollens sind, in dem Geiste basirt sein; und das ist in der That auch der Fall. In dem erkenntniss-theoretischen Theile wurde ausgeführt, wie auch die genaue Erkenntniss dieser Gesetze erst durch die erkennende Thätigkeit selbst gewonnen wird, auf Grund davon, dass sie im unmittelbaren Bewusstsein schon gegeben sind.

Freilich scheint es unmöglich, von Gesetzen des Geistes zu reden; denn gerade, wenn der Geist Einer ist, kann er doch nicht viele Gesetze haben, sondern nur Eines. In der That ist aber auch das Gesetz des Geistes nur Eines und die verschiedenen Gesetze sind Modificationen dieses Einen. Sein Gesetz ist inhaltlich, dass er selbst sich überall als die Einheit seiner mannigfaltigen Seiten erweise, formal, dass er durch seine Action sich zu dieser Einheit mache. Das ist im moralischen Gesetze der Fall, sofern er durch den Willen die Einheit unter all seinen Vermögen herstellen soll, im Aesthetischen, sofern seine Phantasie an der Harmonie seiner mannigfaltigen Kräfte anschauend sich erfreuen soll, im Erkennen, sofern er zu einer einheitlichen Erkenntniss durchdringen soll, denn das einheitliche Denken ist der Kern der logischen Gesetze.*) Und Keines kann ohne das Andere sein. Denn eine einheitliche Erkenntniss seiner selbst kann er erst haben, wenn er seine Kräfte in lebendiger Harmonie durch seinen Willen erhält, und dann allein kann er auch ein berechtigtes Bewusstsein seiner Harmonie haben. Kurz, das Gesetz des Geistes ist, dass er nicht eine äussere Zusammensetzung aus vielen Elementen ist, sondern dass all seinen Func-

*) S. o. S. 278. 317 f.

tionen die Einheit immanent sein soll. Er ist kein Conglomerat, sondern ein Organismus. Und weil er durch seine Thätigkeit ein solcher werden soll, so ist er es, der aus halb unbewusstem Zustand, aus dem Triebleben, aus dem Gefühl sich zu bewusster Erkenntniss, bewusstem Wollen, klarem Gemüth durch seine Action erheben soll.

Man könnte einwenden, es sei die Aufgabe des Geistes, im moralischen, ästhetischen, theoretischen Gebiete keineswegs nur die Beschäftigung mit sich selbst. Das wird kein Mensch bezweifeln. Allein hier kommt es uns darauf an, sein eigenes Wesen und das Gesetz seiner Action zu fixiren. Aber das bleibt auch als Charakteristicum der Gesetze, soweit sich der Geist über sich selbst heraus ausbreiten mag, dass er mit sich die Welt in Einheit setzt und zwar vermöge der ihm innewohnenden Tendenz zur Einheit. Denn die moralischen Gesetze sind die Gesetze der Bethätigung des Willens in der Richtung auf die Einheit, so dass wie der Geist durch seinen Willen unter seinen Kräften die Einheit herstellen soll, er ebenso diese Richtung auf die Einheit in seinen Actionen nach aussen bethätigen soll, indem er wie seinen Leib, so die Natur mit seiner Vernunft in Einklang setzt, ja auch als Geist unter andern Geistern nach dem Gesetze der Einheit handelt, welche alle Gegensätze versöhnt. Die Erkenntniss aber, welche sich über die Selbsterkenntniss hinaus ausbreitet, ist ebenso von der auf die Einheit gerichteten Thätigkeit umfasst: im Gebiete des Erkennens sucht der Geist Alles seiner Einheit einzuverleiben, in sein Selbstbewusstsein aufzunehmen und so seine Selbsterkenntniss zur Welterkenntniss zu erweitern, indem er mit Hülfe der Kategorieen die vielfachen Weltobjecte zur Einheit zusammenfasst. Und dasselbe tritt in der Erweiterung der ästhetischen Anschauung über die Selbstanschauung hinaus hervor; es ist die Harmonie der Welt, welche der Geist anschauen will, indem er zugleich sich selbst harmonisch berührt fühlt. Es ist also dasselbe Gesetz der Einheit, das er in all seinen Actionen bethätigt, und das würde er nach aussen nicht bethätigen, wenn nicht sein Grundgesetz wäre, in all seinen mannigfachen Functionen sich als selbstthätige Einheit zu erweisen.

Dieses Gesetz ist aber doch nicht ein Gesetz des Geschehens, sondern des Sollens, denn die Erfahrung lehrt, dass der Geist keineswegs überall diese einheitliche Grösse ist und sich als solche bethätigt. Und doch ist dieses Gesetz kein über dem Geist schwebendes, sondern ihm immanent; und er ist mit seinen mannigfaltigen Kräften darauf angelegt, demselben entsprechend activ zu sein. Noch ehe diese Gesetze vom Geiste für sich fixirt sind, machen sie sich in dem Bewusstsein unmittelbar geltend, indem im concreten Falle ein Urtheil darüber gefällt wird, ob man denselben entsprochen habe oder nicht, ein Urtheil, das von einem Gefühl der Lust oder Unlust begleitet ist, welches moralisch, theoretisch oder ästhetisch gefärbt ist und sich nur erklären lässt, wenn man annimmt, dass diesen Gesetzen nicht zu entsprechen das Wesen des Geistes verletzt, ihnen zu entsprechen sein Wesen fördert.

Da aber der Geist durch seine eigene Thätigkeit sich zur Einheit herstellen soll, so tritt das Bewusstsein von der Art, wie er activ sein soll, für sich heraus; er fixirt diese Gesetze für sich in seiner Vernunft; sie stehen ihm nun in seiner Vernunft als die Regel vor Augen, der er entsprechen soll. Wenn er wirklich sich selbst erkennen und bestimmen soll — von der Welt sehe ich hier ab — so kann sein Ideal und sein Sein sich nicht sofort entsprechen; die zur Harmonie angelegte Mannigfaltigkeit seiner Kräfte muss erst in Harmonie gebracht werden. Die Intelligenz erfasst dieses Ideal für sich, das er durch seine Activität erst zur Wirklichkeit umsetzt. So ergiebt sich, dass das seinem Wesen eigenthümliche Gesetz nur durch seine vernunftgemässe Activität verwirklicht werden kann und zwar keineswegs bloss nach Seiten des Willens; denn ebenso schreitet sein Erkennen dadurch fort, dass er, wie gezeigt, durch das Ideal des Erkennens geleitet, dasselbe methodisch, d. h. eben gesetzmässig betreibt, und nicht anders ist es mit der Ausbildung des ästhetischen Geschmacks.*) Der Geist bestimmt also seine mannigfaltigen Functionen der Erkenntniss der Vernunft entsprechend; seine Thätigkeit ist durch die vernünftige Erkennt-

*) Vgl. o. S. 194.

niss seiner Gesetze geleitet. Wesshalb Einsicht und Thätigkeit sich nicht immer voll entsprechen, ist hier nicht zu untersuchen, es genügt zu erkennen, dass die Selbstbethätigung des Geistes eine Unterscheidung fordert zwischen der Erkenntniss des Ideals und der entsprechenden Action, dass sein Gesetz eben daher nicht ohne Weiteres ein Gesetz des Geschehens ist, weil er sich selbst bestimmt.

Das aber stimmt vollkommen mit dem zusammen, was wir oben gesagt haben, der Geist sei Zweckursache, d. h. eben, er sei nicht einfach activ, sondern er bestimme seine Functionen selbst seiner Einsicht gemäss.

Eben hiemit aber hängt eine Eigenthümlichkeit der Gesetze des Geistes zusammen, welche sie von den physikalischen unterscheidet, nemlich die, dass sie keine mathematische Formel der Anwendbarkeit haben, ihnen in diesem Sinne die physikalische Exactheit abgeht. Die vernünftigen Wesen, welche sich selbst bestimmen, sollen diese Gesetze selbst anwenden, ihnen gemäss die Zweckbegriffe bilden. An die Stelle der mathematischen Formel tritt daher die logische, ästhetische, moralische Urtheilskraft der Person, welche zu bestimmen vermag, wie der einzelne Fall dem allgemeinen Gesetz unterzuordnen, wie in concreto die Einheit durchzuführen sei. Und mit ihr verbindet sich die individuelle Bestimmtheit der Persönlichkeit, welche das Gesetz ohne es zu verletzen, in eigenthümlicher Weise handhabt, was hier nicht näher auszuführen ist.

Wir kommen also hier unseren metaphysischen Principien entsprechend auf ein ähnliches Resultat wie bei der Untersuchung der Materie. Die Gesetze des Geistes, die logischen, ästhetischen, moralischen Gesetze,*) welche als Modificationen des einen Gesetzes

*) Man könnte bei der Erwähnung der Gesetze des Geistes die religiöse Seite vermissen. Ich habe sie indessen schon oben erwähnt (S. 432). Von dem erkenntniss-theoretischen und metaphysischen Standpunkt aus ergiebt sich die Rückbeziehung auf das Absolute erst durch den gesammten Weltzusammenhang. Betrachten wir dagegen den Geist für sich, so haben wir zunächst nur von ihm selbst zu reden, nicht von seiner Beziehung zur Welt oder zum Absoluten. Man kann daher streng genommen nicht von religiösen Gesetzen des Geistes reden, sondern nur davon, dass er das ihm eigenthümliche Gesetz sich in all seinen Functionen als selbstbewusste und sich selbstbestimmende Einheit

anzusehen sind, dass der Geist in all seinen Functionen sich als eine selbstthätige Einheit beweisen soll, stehen so wenig in der Luft als die physikalischen. Wie diese die constante Weise der Bethätigung der Kräfte sind, so ist das Gesetz des Geistes nicht über dem Geist, sondern es ist ihm immanent; es ist seiner Natur entsprechend; es wird von der Vernunft für sich fixirt, damit der Geist dieser Einsicht gemäss seine Functionen ausübe. So gewiss, was ich an dieser Stelle bei Seite gelassen habe, die Zweckgesetze, wie oben gezeigt, über die Persönlichkeit hinausgehen und fordern, dass ihnen Alles untergeordnet werde, so so gewiss haben sie ihr concretes Dasein zunächst nur in der Person, welche als eine active Substanz gedacht werden muss. Sie ist es, welche die Gesetze erkennt und handhabt und sich dann für werthvoll hält, wenn sie ihnen entspricht. Auch hier gehört Substanz, Causalität und Gesetz zusammen, nur modificirt durch die Kategorie der Zweckursache. In wiefern aber der Geist sein Gesetz zum Weltgesetz erweitern könne, oder inwiefern seine Thätigkeit über seine Selbstbestimmung und Selbsterkenntniss übergreifen könne, eben auf Grund seiner **metaphysischen** Ueberlegenheit über die Weltobjecte, davon muss im folgenden Abschnitt die Rede sein.

Denn diese Ansicht, welche wir bisher vom Geiste ausgesprochen haben, fixirte den Geist in seinem Fürsichsein, in dem, was ihn allein gegenüber allen Weltwesen charakterisirt; eben daher ist sie einseitig und könnte idealistisch gefärbt scheinen. Man redet nicht mit Unrecht von einem psychologischen Mechanismus, der bis jetzt nicht berücksichtigt wurde. Er hat in der Wechselwirkung des Geistes mit der Materie seinen Grund, zu der wir nun übergehen.

zu erweisen auch in dem religiösen Verhältniss, wie in dem Verhältniss zur Welt bewähre. Und dies ist oben schon erwähnt worden, dass er auch in dem religiösen Abhängigkeitsverhältniss, zu dessen Anerkennung er sich selbst bestimmt, sich auch selbst bestätigt weiss als der, der er sein soll.

Capitel 20.

Das Verhältniss von Geist und Materie.

Wir haben bisher gesehen, dass die Materie als die Summe der in Wechselwirkung stehenden bewegenden und bewegten Atome anzusehen ist. Wir haben dem gegenüber den Geist für sich fixirt, und zwar sind wir bei dem Einzelgeist stehen geblieben und haben bisher weder die Beziehung der Geister zu einander, noch die Beziehung des Geistes auf den Leib betrachtet. Wir haben nur gefunden, dass der Geist eine durchaus eigenthümliche Weise des Fürsichseins hat, indem er als eine sich selbst wissende und bestimmende Zweckursache sich erwies, deren Gesetz ist, sich als organische Einheit eines Mannigfaltigen in allen Functionen zu bestimmen, jedoch so, dass, eben weil er sich selbst erst durch seine Action zu dem machen soll, wozu er angelegt ist, dieses Gesetz in der Intelligenz für sich fixirt wird und so von dem Geist als Soll für alle seine Functionen erfasst wird.

Freilich wird man gegen diese Auffassung des Geistes eine Reihe von Thatsachen in's Feld führen, welche diese Isolirung des Geistes ausschliessen sollen. Die ganze Psychophysik scheint dem zu widerstreiten.

Allein selbst auf die Gefahr hin, eine „veraltete" Ansicht auszusprechen, schien es mir nothwendig, gerade das hervorzuheben, was den Geist als eigenthümlich charakterisirt. Nun kommt es darauf an, die Verbindung zwischen Geist und Materie in's Auge zu fassen; und hier hat auch die Psychophysik, wenn man den Ausdruck*) brauchen will, ihre Stelle. Es sind nun eine Reihe von Versuchen angestellt worden unter Anerkennung der Eigenthümlichkeit Beider eine Verbindung Beider begreiflich zu machen.

Für diejenigen, welche den Unterschied energisch festhalten wollen, bieten sich zunächst Theorieen dar, welche ein directes Aufeinanderwirken Beider ausschliessen, welche dagegen, sei es mehr auf transcendente, sei es mehr auf immanente Weise

*) Lotze, Metaphysik S. 498 f. beanstandet denselben und seine Gründe scheinen mir sehr erwägenswerth.

eine über Alles übergreifende Ursache als den Grund des Zusammenwirkens Beider annehmen. Es ist das die occasionalistische Theorie, der Prästabilismus und die Spinozistische Theorie. Der Occasionalismus erkennt zwar die Selbstständigkeit der Einzelursachen an, aber kein directes Aufeinanderwirken der geistigen und leiblichen. Vielmehr soll so die Welt eingerichtet sein, dass bei Gelegenheit einer geistigen Bewegung auch eine entsprechende körperliche stattfindet und umgekehrt, was durch die absolute Ursache veranlasst sein soll. Allein abgesehen davon, dass die Correspondenz zwischen beiden keine genaue ist, dass es geistige Bewegungen giebt, denen keine körperlichen entsprechen und umgekehrt, wird in der That die Selbstständigkeit der endlichen Ursachen fraglich. Denn wenn jedesmal die transcendente Ursache die correspondirenden Bewegungen veranlasst, so ist sie die bewegende Kraft und die Selbstständigkeit der endlichen Ursachen wird illusorisch. Es ist ja auch bekannt, wie sehr Geulincx in seiner Ethik die Ergebung und Missachtung der Werke ausspricht. Diese Selbstständigkeit ist besser in dem Prästabilismus gewahrt, nach welchem durch eine ewiggültige Ordnung die Bewegungen auf der geistigen und der körperlichen Seite in ihrem correspondirenden Verhältniss bestimmt sind. Allein diese Ordnung könnte nicht als über den Dingen schwebend vorgestellt werden. Denn ein Gesetz, das über den Dingen ist, existirt nicht, wie wir gesehen haben. Man müsste also sagen: die einzelnen Wesen geistiger und materieller Art seien an sich so beschaffen, dass sie in ihren Actionen einander correspondiren; und diese Beschaffenheit müsste auf eine höchste Causalität zurückgeführt werden, welche sie als ein System gedacht und hervorgebracht hat, da sonst ihre Zusammenordnung zufällig wäre. Damit aber wären wir der occasionalistischen Ansicht näher, und nur das wäre noch der Unterschied, dass durch die Beschränkung der höchsten Ursache auf die Hervorbringung aller Wesen in der ursprünglichen Ordnung, für die weitere Entwickelung die Causalität der Substanzen anerkannt würde. Die Wirksamkeit der höchsten Ursache wäre also darauf reducirt, dass sie von Anfang an die Substanzen, jede in ihrer Weise, gesetzt hätte, so dass jede ihre Art der Action, ihre Entwickelung hätte, aber so zugleich,

dass Alle für einander berechnet wären als ein Ganzes, ohne dass freilich ein directes Aufeinanderwirken stattfände. Es würde hier die einmal gesetzte Ordnung durch die Action der Substanzen beständig nachwirken. Allein auch die so modificirte Ansicht des Prästabilismus hätte ihre Bedenken. Weder ein Erkennen noch ein Handeln wäre da möglich ausser so, dass der Geist innere Wollungen hätte, denen dann Actionen der materiellen Dinge entsprächen; über das Wollen käme man nicht hinaus. Das Erkennen aber bliebe lediglich Selbsterkenntniss, Erkenntniss der eigenen Gedanken, denen vielleicht Vorgänge in der leiblichen Welt entsprächen; aber nicht diese, sondern lediglich eigene Vorstellungen des Geistes würden erkannt, so dass man von da aus mit Recht fragen könnte, woher man denn wisse, dass diesen vorgestellten Dingen, diesen Gedanken reale Vorgänge entsprächen, da ja jede Einwirkung von den Dingen auf den Geist ausgeschlossen sein soll. Ja, da die geistige Substanz sich lediglich aus sich entwickelte, würde man vielmehr die vorgestellten sinnlichen Dinge lediglich als Producte des Geistes aufzufassen haben, und es würde consequent hiedurch die Anerkennung einer vom Geiste unterschiedenen Materie geleugnet oder doch in Frage gestellt werden. Man könnte dann etwa das Materielle als Stufe des Geistes ansehen, wie das auch diese Theorie schliesslich gethan hat. Damit würde sie aber zu einseitigem Idealismus zurückführen. Endlich der Spinozismus sucht zwar Geist und Materie auf eine Substanz zurückzuführen, aber doch so, dass er den Unterschied Beider in dem Maass anerkennt, dass er ein Aufeinanderwirken ebenfalls ausschliesst. Die Substanz hat hier zwei Attribute, deren Entwickelung parallel geht, ohne dass die Ausdehnung auf das Denken wirkte und umgekehrt.*) Auch hier muss man sagen, dass ein so genauer Parallelismus gar nicht in der Wirklichkeit

*) Mir scheint wenigstens noch nicht bei Spinoza der Gedanke sich zu finden, dass Denken und Ausdehnung nur die beiden Weisen sind „unter denen sich der Verstand das Wesen der unendlichen Substanz vostellt", wie Trendelenburg, Historische Beiträge Bd. II, S. 13 f. 33 f. sich ausdrückt. Er schreibt Spinoza die Meinung zu: „Gedanke und Kraft sind im Grund dieselben und unterscheiden sich nur im auffassenden Verstande". S. 32. 108.

vorhanden ist, dass die materielle Welt Bewegungen hat, welchen keine geistigen Bewegungen entsprechen und umgekehrt. Ausserdem ist es durchaus nicht erklärt, wesshalb die Substanz eine solche gleichmässige Bewegung der Modi der Attribute erfordere. Die Substanz ist eine ganz abstracte Einheit, aus der für sich für die Bewegung der Modi nichts folgt, wenigstens nichts für einen solchen Parallelismus. Auch würde bei genauer Durchführung des Parallelismus etwas Aehnliches eintreten, wie bei dem Prästabilismus nur in umgekehrter Form; es würde nemlich der Geist sich in keiner Weise durch seinen Inhalt von der Materie unterscheiden können; vielmehr wären die Modi der Ausdehnung der einzige Inhalt seines Denkens; es hätte kein selbstständiges Gebiet für sich; die Materie wäre der einzige Stoff des Denkens. Hier würde das Denken von der Form des Denkens abgesehen lediglich die Materie zum Inhalt haben und man sähe nicht ein, wozu noch neben der Materie ein selbstständiges Denken angenommen wird, wenn der Parallelismus genau durchgeführt wird, da der Geist nichts Specifisches hätte. Man würde also bei dieser Auffassung dem Geiste nicht gerecht. Dazu kommt aber, dass man bei der Annahme Einer Substanz auch die Selbstthätigkeit des Geistes und der Materie nicht begriffe; es gäbe keine relativ selbstständigen materiellen und geistigen Substanzen, eine Meinung, die wir schon oben ablehnen mussten.

Man kann also Geist und Materie nicht so getrennt denken, dass sie unter sich ohne directe Verbindung, lediglich durch ein drittes verbunden wären, denke man dieses nun occasionalistisch als Ursache, oder nach dem Prästabilismus als Gesetz, oder Spinozistisch als Substanz. Denn wenn keine innere Verwandtschaft Beider da ist, so kann durch eine rein äusserlich hinzugedachte Verbindung Beider durch eine höhere Causalität (Occasionalismus) Ordnung oder Gesetz, (Prästabilismus) oder Substanz, (Spinozismus), welche an sich Beiden ihrem inneren Wesen nach gleich fremd sind, nichts erklärt werden.

Gegenüber den besprochenen Ansichten, welche Geist und Materie so fremd denken, dass nur ein Drittes äusserlich Beide zusammenhält, könnte man das entgegengesetzte Extrem versuchen. Dieselbe Substanz, welche nach aussen als materielles

Atom wirke, könnte man sagen, sei nach innen betrachtet Geist. Hienach hätte man eine Geisterwelt, welche nach dem Gesetze des materiellen Mechanismus auf einander wirkt, dagegen zugleich ein inneres Leben führt, das uns nur aus unserer eigenen Erfahrung zugänglich ist und das wir dieser entsprechend beurtheilen und auch den anderen Atomen zuschreiben.*) Diese Ansicht hat insofern etwas Bestechendes, als es ja doch nothwendig ist, für die materiellen Atome ein Fürsichsein anzunehmen, auf Grund dessen sie erst auf einander wirken können. Dieses Fürsichsein, das wir nur an uns selbst kennen, sei nun, fährt man fort, nach Analogie mit unserem Geist zu denken. Umgekehrt sei ein völliges Fürsichsein eines endlichen Geistes nur eine Fiction. Vielmehr könne man nur endlichen Geist denken, der zugleich nach aussen hin thätig sei, und die Beziehung nach aussen stelle sich in der materiellen Form dar. Hienach würde es in letzter Hinsicht nur Wesen geben, welche, sofern man sie in ihrem Innenleben betrachtet, als Geister anzusehen sind, sofern sie aber mit der Aussenwelt in Beziehung stehen, sich in der Form des Mechanismus als materielle Atome darstellen.

Allein, wenn man einen Stein, ein Gewächs, ein Thier, einen Menschen ebenso wie ein Atom gleichmässig als die Erscheinung des Geistes betrachtet, so werden die charakteristischen Offenbarungen des Geistes aufgehoben. Man käme da auf die Ansicht, deren Unhaltbarkeit wir schon erkannt haben,**) dass man für den Kern der gesammten Natur den Geist erklärte und nun wache und schlafende Geister (esprit gelé) unterschiede. Denn wenn man all die Atome, aus welchen z. B. der menschliche Leib zusammengesetzt ist, als selbstständige, selbstbewusste Geister auffassen wollte, so würde man in phantastische Ausschweifungen gerathen. Man müsste also nothwendig wieder die verschiedenen Geister unterscheiden und als die Grundlage der Leiber schlafende Geister ansehen, welche sich um einen selbstbewussten Geist concentriren. Aber da wird das Spezifische des Geistes völlig hinfällig, wenn man alle Atome, die ein Fürsich-

*) S. z. B. Harms, Metaphysik S. 56 f. neigt zu dieser Ansicht.

**) S. o. S. 383 f.

sein haben, als Geister bezeichnet und ihr Fürsichsein nicht von der Art des Fürsichseins, die Geister haben, unterscheidet.

Diese Ansicht, dass Geist und Materie identisch seien der Substanz nach, und verschieden der Beziehung nach, kann pluralistisch und monistisch vertreten werden. Aber in beiden Fällen wird man die spezifische Beschaffenheit des Geistes aufheben, indem der Kern aller materiellen Objecte Geist sein soll. Die pluralistische Ansicht wird sich so durchführen, dass sie verschiedene geistige Monaden annimmt, welche dem Grade nach mehr oder weniger entwickelten Geist haben und sich auch demgemäss offenbaren: Geister, welche so sehr in Schlaf versenkt sind, dass sie sich nur in dem Bewegen und Bewegtwerden offenbaren, dann solche, welche fähig sind einen selbstständigen Mittelpunkt zu bilden, um den sich andere gruppiren, wie Pflanzen, in höherer Form thierische Monaden, welche ein weit grösseres Maass von Selbständigkeit offenbaren, das auf seelische Funktionen schliessen lässt, bis herauf zu dem Menschen. Allerdings scheint man so der Entwickelungsreihe, welche die Erfahrung aufweist, gerecht zu werden und, da es eine Reihe von Mittelstufen zwischen der anorganischen Materie und dem Menschen giebt, welche die Erfahrung aufweist, so scheint es auch berechtigt, den Geist nicht als eine von den übrigen Substanzen qualitativ verschiedene Substanz aufzufassen. Indess wird diese Betrachtung gerade der Eigenthümlichkeit des Geistes, die wir beschrieben haben, nicht gerecht. Denn wir finden nirgends sonst in der materiellen Natur Wesen, aus deren Offenbarungen wir auf Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung und den ihnen entsprechenden Inhalt schliessen könnten.

Noch stärker zeigt sich der Mangel an Unterscheidung in der monistischen Ansicht, wie sie besonders v. Hartmann ausgesprochen hat. Nach ihm ist jede materielle Erscheinung zugleich Geist; in allem materiellen Dasein ist nach ihm eine Verbindung von dem Urwillen und der Urintelligenz enthalten. Indem der Wille sich in Atome spaltet, ist zugleich mit jedem Willensatom eine unbewusste Vorstellung verbunden, welche demselben seine Richtung giebt, welche räumlich ist. Die Steigerung besteht darin, dass gemäss der Erweiterung des Inhalts der Vorstellungen,

welche Combinationen von Willensatomen enthalten, Conglomerate von Atomen entstehen, welche der sie zusammenfassenden Vorstellung entsprechend, eine räumliche, materielle Einheit darstellen. Die niedrigsten Gruppen sind Molecule, aus ihnen werden Zellen, aus Combination von Zellen Organismen. Jede Zelle, jede höhere Organisation ist hienach materiell und seelisch zugleich, materiell als räumliche Anhäufung von Willensatomen, seelisch weil sie nach einer Idee gebildet ist. Das Seelische zeigt sich im Bewusstsein,*) das schon in der Zelle ist und das um so umfassender wird, je complicirter die höheren Organismen sind. Es unterscheidet sich eigentlich nur nach der Menge des Stoffes, welche es aufnehmen kann, und das Selbstbewusstsein ist nur ein Object des Bewusstseins unter Anderem. Ich brauche nicht noch beizufügen, wie er hiemit den Begriff des Individuums verbindet, und da ihm eine Zelle ein Individuum ist, so sind die höheren Organismen Conglomerationen von Individuen, die sich auf eine zeitlang auf dieselbe Weise gruppiren. Es ist an sich deutlich, dass diese Ansicht, welche nicht materialistisch, nicht einmal absolut ohne Teleologie ist, dennoch dem Geist nicht gerecht wird. Indem sie jedes Atom schon als geistig und materiell fasst, alle höheren Organismen aus Atomen zusammensetzt, ergiebt sich nichts als eine umfassendere oder weniger umfassende räumliche Einheit von Atomen, der eine Idee entspricht, welche den gleichen Inhalt hat, und ein Bewusstsein von grösserem oder geringerem Umfang. Ueber eine quantitative Unterscheidung zwischen dem Geist und der Natur kommt er nicht hinaus. Auf allen Stufen der Weltentwickelung ist überall Geist, der zugleich materiell ist.

Die pluralistische, wie die monistische Form der Ansicht, dass Materie und Geist dieselbe Substanz seien, nur nach verschiedenen Seiten betrachtet, kommt nicht dazu, das eigenthümliche Wesen des Geistes festzuhalten, weil man bei den verschiedenen materiellen Wesen und Gebilden, um sie zu verstehen, verschiedene Stufen von Geist voraussetzen müsste und so der Geist seiner Eigenthümlichkeit verlustig geht.

*) Vgl. meine Abhandlung über v. Hartmanns pessimistische Philosophie, Studien und Kritiken 1881, H. 1, S. 27 f.

Die Einen denken den Geist der Materie möglichst fremd und glauben daher eine Verbindung zwischen beiden nur durch die Annahme einer über beiden stehenden höheren Einheit herstellen zu können, sei es in Form einer höheren Ursache, oder einer höheren Ordnung, oder einer über beiden stehenden Substanz, jedoch ohne dass Geist und materielle Substanzen irgendwie direct in Beziehung ständen. Die Andern gehen auf eine Identität zurück, indem sie dieselbe Substanz oder dieselben Substanzen nach der einen Richtung, nach innen geistig, nach aussen materiell denken. Indess scheint doch Jede der beiden Ansichten ein Element der Wahrheit zu vertreten. Denn wenn man auch nicht eine solche Fremdheit zwischen den materiellen Atomen und dem Geist annehmen kann, dass sie direct in keiner Wechselwirkung stehen, sondern nur durch Vermittelung einer dritten Macht einander in ihrer Action correspondiren, so wird man doch, auch wenn man ihre directe Wechselwirkung anerkennt, diese auf eine höhere, beiden gemeinsame Ursache zurückführen müssen. Und wenn auch geistige Wesen und materielle Atome nicht können identificirt werden, so dass alle endlichen Wesen nach aussen betrachtet materiell, nach innen betrachtet geistig sind, so ist doch so viel richtig, dass wenn die Geister mit der Materie sollen in Verbindung treten, beiden etwas gemeinsam sein muss. Die Frage ist noch offen, ob nicht doch, wenn auch nicht alle materiellen Atome Geister sind, die Geister zugleich, sofern sie nach aussen hin gerichtet sind, materiell wirken können, in den allgemeinen Mechanismus sich mit ihrer Action einfügen.

Mit einem Worte: die gemeinsame Einseitigkeit bei den beiden erwähnten entgegengesetzten Ansichten ist die, dass sie zwischen Geist und materiellen Substanzen keine Wechselwirkung annehmen, mögen sie nun nur eine dritte Macht als die Ursache dafür ansehen, dass beide einander in ihren Actionen correspondiren, oder eine Art Identität annehmen.

Nimmt man freilich die Wechselwirkung zwischen Geist und materiellen Atomen an, so wird sich fragen, wie dieselbe zu der Wechselwirkung der materiellen Atome unter einander in Verhältniss stehe.

Dass der Geist mit der materiellen Welt in Wechselwirkung stehend zu denken ist, ergiebt sich schon aus den universellen Anlagen, welche, sobald er deren inne wird, ihn über sich hinausweisen. Dass dies Uebersichhinausgehen des Geistes aber nur in der Vorstellung vor sich gehe und lediglich ideeller Natur sei, wird Niemand behaupten wollen, der sich einigermaasen an die Erfahrung hält. Wenn man anerkennt, dass der Geist auch causale Kraft habe und substanziell sei, so wird man mit Recht fragen, ob denn derjenigen Grösse in der Welt, welcher allein unter allen im wahren Sinne Selbstmacht zuzuschreiben ist, welche aber ihrem Wesen nach zugleich über sich hinausweist und zu anderem in Beziehung treten will, eine reale Beziehung zu anderem versagt sein solle. Wenn vielmehr die materiellen Substanzen zu einem Aufeinanderwirken geordnet sind, so wird auch ohne Weiteres vom Geiste gelten, dass auch er in den Zusammenhang des Materiellen hineinwirken und Gegenwirkungen empfangen kann. Es ist nicht einzusehen, warum nicht der Geist als eine Substanz, welche auf Grund des Gesetztseins sich selbst causirt, zugleich wie die materiellen Substanzen auf Anderes einwirken und Einwirkungen empfangen, d. h. in Wechselwirkung mit demselben stehen soll. Der Unterschied des Geistes von materiellen Substanzen ist nicht der, wie man fälschlich vielfach gemeint hat, dass er *nur* für sich sei, während die materiellen Dinge *nur* nach aussen thätig seien, sondern der Unterschied ist der, dass er ausser der Beziehung nach aussen, vermöge deren er in Wechselwirkung mit den materiellen Substanzen steht, noch ein besonderes Fürsichsein hat, das die andern Substanzen nicht haben, das ihm ein Innenleben ermöglicht, ohne desshalb das in Beziehungstehen zu andern materiellen Substanzen auszuschliessen. Dadurch, dass er sich selbst causirt nach Seiten seines Wissens und Wollens ist nicht ausgeschlossen, dass er ebenso wie alle anderen Dinge nach aussen causirend sei. Hienach fassen wir den Geist als die *sich selbst* in relativem Sinn, d. h. in ihrem Sosein *causirende* Substanz, welche aber zugleich nach aussen hin wirkt und Wirkungen erfährt.

Aber weil der Geist anders beschaffen ist als die materiellen Atome, darum ist die Art, wie er an der allgemeinen Wechsel-

wirkung Theil hat, modificirt. Denn da er durch seine Activität Ursache seines Soseins sein kann, ist er weit mächtiger, ja eine spezifisch neue Macht gegenüber den materiellen Atomen. Wir haben hier die Causalität in doppelter Potenz; er wirkt nicht bloss, sondern er bestimmt über sein Wirken. Wenn ferner schon bei den materiellen Substanzen anzunehmen war, dass sie, um aufeinander zu wirken, nach einer ihnen freilich äusserlichen Idee irgendwie zusammengeordnet seien, so ist auch hier die geistige Substanz insofern gleichsam die zweite Potenz, als sie durch ihre Vernunft einer Art teleologischer Autonomie theilhaft ist. Endlich ist die Art der Einheit bei dem Geist auch eine andere als bei den materiellen Atomen. Denn ihre Einheit als für sich seiender ist eine unmittelbare, die des Geistes durch seine eigene Thätigkeit hervorgebracht. Durch diese Unterschiede nun ist die Art der Wechselwirkung zwischen dem Geist und den materiellen Atomen bestimmt. Wie der Geist sich selbst weiss und bestimmt, so kann er auch über das, was er bewirken will, bestimmen, während die Art, wie er diese durch innere Thätigkeit bestimmte Wirkung nach aussen hervorbringt sich in nichts von der Causalität der übrigen Substanzen qualitativ unterscheidet und dem Mechanismus als der allgemeinen Ordnung materieller Dinge unterstellt ist. Ebenso finden auch auf ihn Einwirkungen statt nach dem allgemeinen mechanischen Zusammenhang; nur dass er im Stande ist vermöge seiner Selbstbestimmung und seines Selbstbewusstseins dieselben innerlich zu fixiren und innerlich zu verarbeiten, eben daher auch durch seine Reflexion und Selbstbestimmung hindurch gegen solche Einwirkungen selbstständig zu reagiren. Eben daher nun ist auch das Verhältniss der Wechselwirkung des Geistes mit den materiellen Atomen so beschaffen, dass sie ihm die Kunde der Welt vermittelt, weil er über seine Affectionen reflectiren kann, dass er aber umgekehrt vermöge seiner metaphysisch spezifisch höher stehenden Macht, seine Zwecke in der materiellen Welt zur Geltung bringen kann und seiner allumfassenden Einheitsidee entsprechend die Ordnung der materiellen Atome durch sein Wirken vollenden hilft. Kurz: der Geist steht zu den materiellen Atomen insofern nicht anders als jene untereinander, als er

mit ihnen nach aussen hin nach dem Gesetz des Mechanismus in Beziehung steht, insofern aber anders, als das, was er in dem Mechanismus, in der allgemeinen Wechselwirkung hervorbringt, durch seine Intelligenz und Selbstbestimmung festgestellt ist. Man kann daher sagen: in der allgemeinen Wechselwirkung offenbart sich der Geist den übrigen einzelnen materiellen Substanzen an Macht quantitativ überlegen, obgleich an den allgemeinen Mechanismus gebunden; das aber hat seinen Grund in seiner qualitativen Eigenthümlichkeit als Geist. Betrachten wir diesen Grundsatz noch etwas im Einzelnen!

Das Nächstliegende, wo das Verhältniss des Geistes zur Materie hervortritt, ist der dem Einzelgeist zugehörige Körper, den der Geist zu seinem Organ machen kann. Hier ist eine Fülle von Atomen zu einem Organismus zusammengefasst, welche nach dem Gesetz des Mechanismus auf einander wirken, aber doch zugleich so gruppirt sind, dass sie von einem Centrum aus bestimmt sind. Man kann das Leben des Organismus im Einzelnen als eine Summe von Functionen bezeichnen, welche wieder unter einander in Verbindung stehen und welche dem allgemeinen Mechanismus untersellt sind: Stoffwechsel (durch Blutströmung, Athmung, Ernährung im engeren Sinn, Absonderung), Kraftwechsel*) (in Wärmebildung, Electricitätsentwickelung, Bewegung im engeren Sinne und Sinnesthätigkeit), endlich Formenwechsel (in Zeugung, Entwickelung, Wachsthum). Aber alle diese Functionen greifen so wunderbar in einander und das Mannigfaltige ist hier zu einer so complicirten und wohlgefügten Einheit gebildet, dass es schwer ist, hier nicht ein Centrum anzunehmen, durch welches diese ganze Fülle von Bewegungen zusammengehalten wird. Der Process des Lebens verläuft gewiss auch auf mechanischem Wege, aber das spezifische dieses Verlaufes ist nicht erklärt, wenn man nicht zugleich ein Princip voraussetzt, welches gerade diese Zusammenordnung der Atome bestimmt. Wenn man nun zugleich erwägt, in welchem Maasse der Körper ein adäquates Organ des Geistes werden kann, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass

*) Kraft ist natürlich auch hier nicht ohne Stoff; man könnte auch chemische, physikalische und organische Functionen statt Stoff-Kraft-Formenwechsel sagen.

der Geist es ist, welcher, wenn auch auf unbewusste Weise, die Zusammenordnung der Theile leitet und das körperliche Organ als Einheit bildet, indem er selbstverständlich in durchaus unbewusster Weise selbst in den mechanischen Zusammenhang eingreift und die mechanische Gruppirung zugleich mit bestimmt. Sofern er dies thut, kann man ihn Seele nennen im Unterschied von dem inneren bewussten Leben des Geistes. Freilich scheint diese Meinung insofern Bedenken zu erregen, als der körperliche Organismus so beschaffen ist, dass alle seine Theile und seine Functionen in gegenseitiger Beziehung stehen und sich gegenseitig bedingen, wodurch die Annahme einer Centralmonas ausgeschlossen zu sein scheint. Allein auch die bildende Thätigkeit des Geistes kann man in keinem Falle so vorstellen, dass alle materiellen Atome dabei aller Selbstständigkeit entbehren. Vielmehr wirken diese natürlich ebenso gegenseitig aufeinander, wie sie durch den Geist, der wie ein mächtiges Atom im Mechanismus wirkt, in ihrer Richtung bestimmt sind. Wenn sich durch die centrale Bildungskraft des Geistes ein Conglomerat von Atomen bildet, so stehen diese doch alle zugleich unter sich in eigenthümlicher Wechselwirkung, und die Art, wie jedes wirkt, ist bedingt einmal durch das Centralatom, ebenso aber auch durch das Verhältniss der Atome zu einander, und durch dies letztere wird doch auch wieder die Art der Wirksamkeit des Centralatoms bedingt, so dass auch dieses Gegenwirkungen empfängt und ihnen entsprechend wirkt, also auch mit den Atomen in Wechselwirkung steht, nur in der Weise, dass — im mechanischen Zusammenhang mechanisch ausgedrückt — seine bewegende Kraft grösser ist als die der übrigen Atome, welche er eben daher um sich gruppirt, natürlich nicht ohne dass sie die ihnen selbst eigenthümliche Art der Bewegung ebenfalls geltend machen.*) Man wird übrigens ohne Weiteres eingestehen müssen,

*) Am leichtesten lässt sich dies in der Analogie mit der Anfertigung einer Maschine vorstellen, welche so gemacht wird, dass die ihr zugehörigen Atome oder Atomengruppen sämmtlich nach ihrer eigenen Art thätig sind und aufeinander wirken, was aber keineswegs ausschliesst, dass sie zugleich durch eine centrale Kraft, welche sie zusammenordnet, zu der Einheit der Maschine zusammengebunden sind, nur dass im organischen Gebiet, das Aufeinanderwirken

dass gerade dieses Gebiet zu den dunkelsten gehört. Nur wird auf der anderen Seite die Aufgabe nicht von der Metaphysik abgelehnt werden können, den allgemeinen Rahmen aufzustellen, innerhalb dessen das Verhältniss von Geist und Leib zu denken ist, während die concreten Untersuchungen der Psychologie und Physiologie hier allein, wenn man in das Einzelne eingeht, annähernd Auskunft geben können.*) Hier sei nur so viel noch angedeutet, dass die Art, wie der Geist auf den Leib und umgekehrt einwirkt, unserer Auffassung am besten zu entsprechen scheint.

Einmal ist es eine auffallende Erscheinung, dass wir nicht vom Raum abstrahiren können und uns selbst unwillkürlich immer im Raume befindlich vorstellen, und zwar an der Stelle wo unser Körper ist. Dies erklärt sich leicht, wenn man annimmt, dass der Geist mit den materiellen Atomen, welche seinen Körper bilden (von dem er sich natürlich in seiner Erkenntniss ein Bild macht, wie von allen sinnlichen Eindrücken), in einer directen Wechselwirkung steht, so dass er in dieser Beziehung nach aussen auch, obgleich nach innen raumfrei, einen bestimmten Ort seiner Wirksamkeit hat, mag es auch nie gelingen, diesen Ort in exacter Weise an einer bestimmten Stelle des Gehirns festzustellen.**)

aller Theile, und ihr Zusammenhang mit dem Centralatom noch viel enger ist. Diese Ansicht ist mit der Art verwandt, wie Ulrici, Gott und der Mensch, 2. Aufl. 2. Thl. S. 88 f. das Verhältniss von Leib und Seele vorstellt, nur dass ich die vermittelnde Bedeutung des Mechanismus stärker betone.

*) Vgl. übrigens den Abschnitt über die Entwickelung, unten Cap. 21, welcher diese Auseinandersetzung ergänzt.

**) Was Lotze über den Sitz der Seele ausführt, Metaphysik, S. 574 f. läuft seiner Raumtheorie entsprechend darauf hinaus, dass die Seele an gar keinem Orte ist, dass vielmehr nur ihre manchfachen Beziehungen von uns räumlich angeschaut werden. Trotzdem geht er aber auf alle die Hauptbeziehungen zwischen Seele und Leib mit feinsinnigen Reflexionen ein. Wenn er da nun auch den Gedanken durchzuführen sucht, dass die Seele nicht materialistisch aufzufassen sei, sondern dass sie höchstens für ihre Thätigkeit körperlicher Reize bedürfe, so wird doch die Abhängigkeit von der Materie dadurch bedeutend gemehrt, dass er die Thätigkeit der Seele durch leibliche Störungen mehrfach unterbrochen glaubt und derselben nur solange, als sie Thätigkeit ausübt, Sein zuschreiben will. Er lässt die Meinung offen, dass, wenn ihre Thätigkeit intermittire, sie selbst intermittire. Er verwendet zwar diesen Satz nicht materialistisch; aber für ihn ist die Seele in letzter Beziehung auch nicht ein Für-

Sodann ist nicht zu leugnen, dass thatsächlich, von dem unbewussten Wirken abgesehen, der Geist den Körper auf die verschiedenste Weise in Bewegung setzt, um ihn so als Organ für seine Zwecke der Ueberwindung der Natur und der eigenen Darstellung zu verwenden. Dabei ist uns die Art, wie der Geist diese Bewegungen hervorruft, nicht bewusst, und zwar desshalb, weil nach dieser Seite der Geist einfach mechanisch wirkt, die motorischen Nerven mit dem entsprechenden Apparate in Bewegung setzt, so dass das, was er gedacht oder innerlich gewollt hat, von ihm durch die Bewegung des Leibes realisirt werden kann. Die Wirksamkeit des Geistes auf den Leib und durch den Leib auf die übrige Natur ist metaphysisch angesehen diese: der Geist ist Zweckursache, d. h. der inneren Vorstellung entsprechend in der materiellen Welt wirksam durch Eingreifen in die allgemeine Bewegung vermittels der Organisation, die ihm zugehört. Ebenso aber vermag er die Reize, welche ihm durch die sensiblen Nerven zukommen, in Empfindung umzusetzen. In beiden Beziehungen steht er in mechanischer Wechselwirkung, ohne dass aus dem Mechanismus des Reizes die Empfindungen und die Verarbeitung derselben und aus dem motorischen Mechanismus die Richtung der Bewegungen des Leibes und seiner Actionen auf die äussere Natur für sich erklärbar wären,

Hienach ist es nicht unwahrscheinlich, dass die Action, welche der Geist auf mechanische Weise vollzieht, eine doppelte ist; einmal wirkt er als Centralatom, indem er sich das leibliche Organ anbildet und reproducirt, sodann aber steht er als Centralatom durch den motorischen und sensitiven Apparat mit der Aussenwelt in Verbindung, indem er einerseits seine Zweckbe-

sichseiendes; das tritt vielmehr zurück gegen den absoluten Standpunkt, nach welchem die Seele nur eine Action des Absoluten selbst ist; von hier aus wird es begreiflich, dass er den Satz als Möglichkeit hinstellt: „das Leben der Seele könne eine Melodie in Pausen sein; aus dem Urquell könne sie wieder entspringen in folgerechtem Anschluss an ihr früheres Sein, wenn die Pausen vorüber seien." S. 602. Lotze ist hier auf dem Rückwege zu Spinoza. Ist die Seele nur ein Zustand des Absoluten, so ist ganz begreiflich, dass die Seele nur als Thätigkeit existiren und doch kein eigenes Sein haben soll; das Absolute ist eben in ihr thätig. Nur begreift man nicht, wie das zeitlose Absolute sich in solchem Wechsel bewegt.

griffe als mechanische Ursache im motorischen Apparat realisirt, andererseits die Eindrücke, welche durch den sensitiven Apparat ihn als Centralatom treffen, in Empfindungen umsetzt. Hieraus ist auch vollkommen begreiflich, wenn seine Action nicht immer auf der gleichen Höhe ist. Denn es scheint, dass er für die Bildung seines Organismus eine mechanische Action ausüben muss, welche, auch wenn derselbe ausgebildet ist, ihn wenigstens noch periodisch in Anspruch nimmt, so dass ein Wechsel dieser mechanischen Thätigkeit, die er besonders im Schlaf*) auszuüben scheint, und derjenigen stattfindet, welche er ausübt, um die Reize in Empfindungen und die Zweckvorstellungen in Bewegung umzusetzen, jedoch so, dass weder die eine noch die andere Thätigkeit je absolut aufhörte, und so, dass er im normalen Zustande im Stande ist, sein gesammtes Leben mit seinem Ichbewusstsein zu umspannen und wenigstens innerhalb gewisser Grenzen durch seinen Willen zu entscheiden, ob er sich der ersten mechanischen Action im Schlafe überlassen wolle.

Wenn aber so der Geist als Centralmonas seines Leibes in mechanischer Wechselwirkung steht, so ist auch nicht in Abrede zu stellen, dass auch in ihm ein Gebiet sein muss, welches zwischen seiner mechanischen Action und Empfänglichkeit und seinem Fürsichsein, d. h. seiner geistigen Actualität in der Mitte liegt. Eben das aber wird durch die Erfahrung bestätigt. Die Psychophysik ist ja gerade damit beschäftigt, den psychologischen Mechanismus und seine Gesetze zu untersuchen. In vollkommen gesetzmässiger Weise wird ein mit einer bestimmten Stärke uns treffender Reiz empfunden; in bestimmter Weise associiren sich in unserem Geiste die Vorstellungen; das Gedächtniss ist einem bestimmten Mechanismus unterworfen, worauf die Mnemonik sich gründet; es giebt ein System von Reflexbewegungen, ebenso giebt es bestimmte natürliche Neigungen, Richtungen des Geistes, die individuell bestimmt sind, und öftere Ausübung ruft Verstärkung dieser Richtungen hervor. Allein auf der anderen Seite ist dieses selbe Gebiet der Action des Geistes unterstellt; die Aufmerksamkeit ist Sache der Thätigkeit des

*) Ulrici fasst die Thätigkeit des Geistes im Schlafe auch in dieser Weise auf. „Gott und der Mensch" 2 A. II. S. 105, 113.

Geistes, und zwischen Wahrnehmung und Beobachtung ist ein grosser Unterschied; letztere ist durch die Thätigkeit des Geistes geleitete Wahrnehmung; die Association ist freilich eine gesetzmässige, und doch sind wir nicht gezwungen, die associirten Vorstellungen bei einander zu lassen; wir können sie nach Belieben wieder trennen.*) Das Gedächtniss ist gesetzmässig, und doch kann es geübt werden; die Thätigkeit des Geistes kann sich auf dasselbe richten; die Reflexbewegungen sind anfänglich durchaus mechanisch, und doch kann in diesem Gebiete Vieles durch den Willen regulirt werden.

Man darf aber nicht übersehen, von welchem Vortheil für die Thätigkeit des Geistes gerade dieser psychologische Mechanismus ist. Ohne die Selbsterhaltung, welche der Geist in diesem Mechanismus ausübt, würde ein Fortschritt des Geistes nicht möglich sein; er müsste immer wieder von vorne anfangen; ohne die Gesetzmässigkeit seines Empfindungsvermögens würde eine gleichmässige Wahrnehmung der Weltobjecte unmöglich sein.

Freilich scheint hier das dem Mechanismus zugehörige Wirken so manchfach, in der Empfindung, der Association, den Reflexbewegungen, dem Triebleben u. A., dass die Einheit des Geistes zu behaupten voreilig scheint; vielmehr scheint es, dass man bei Gruppen von constanten gleichmässigen psychologischen Erscheinungen stehen bleiben muss, deren jede ihre Gesetzmässigkeit hat, ohne dass es nöthig wäre, diese psychologischen Phänomene alle auf eine Einheit zurückzuführen. Und in der That spricht dafür auch die Erfahrung, insofern die Manchfaltigkeit von Vorgängen keineswegs sofort einheitlich bestimmt scheint. Die verschiedenen Triebe und psychologischen Phänomene bei den Thieren scheinen sogar einheitlicher bestimmt zu sein, indem ein Thier weit sicherer durch den Instinct geleitet wird, der alles auf die Erhaltung und Förderung desselben unmittelbar bezieht. Bei dem Menschen dagegen scheinen die verschiedenen Triebe und Kräfte weit weniger von Natur einheitlich zusammenzuwirken.

Indes ist das gerade vollkommen dem Wesen des menschlichen Geistes entsprechend. Denn er soll erst durch selbstbewusste und selbstgewollte Thätigkeit sich zu der vollen Einheit mit

*) Vgl. Kym, Das Problem des Bösen S. 12.

sich erheben, dann aber ist es nicht möglich, dass seine natürliche Action schon eine vollendete Harmonie darstellt. Es ist schon oft bemerkt worden, dass in dem teleologischen Gebiete der Zweck, der die bestimmende Kraft ist, erst zuletzt vollkommen hervortritt, während zuerst die Mittel des Mechanismus sich zeigen, in welchen der Zweck schon eine verborgene Thätigkeit übt. So ist nichts natürlicher, als dass der Geist zuerst die Existenzbedingungen realisirt, unter denen er in volle Action treten kann, dass er sich einen vollkommenen Mechanismus anbildet, den er mit seiner einheitlichen Kraft durchdringt. So erhebt er sich erst aus der mechanischen Thätigkeit zu selbstständiger Action. Diese mechanische Action aber — den psychologischen Mechanismus eingeschlossen — kann erst als vollkommen einheitliche klar werden, wenn er selbstbestimmend und selbstbewusst auftritt und alles zur Einheit verbindet. Das wird noch deutlicher werden, wenn wir die oben besprochenen Gesetze des Geistes mit den Gesetzen des psychologischen Mechanismus in Verbindung bringen.

Zuvor aber müssen wir noch einiger Einwände gedenken, welche aus der Abhängigkeit des Geistes vom Leibe die Unselbstständigkeit des Geistes erschliessen.

Man hat gerade heutzutage zu zeigen gesucht, wie der Leib es sei, durch den der Geist nicht nur Anregung empfange, wie vielmehr alle geistige Thätigkeit leibliche Functionen voraussetzte. In diesem Sinne hat man auf die Nothwendigkeit des Schlafes, die Abhängigkeit des Bewusstseins von der Gesundheit des Gehirns, seiner Störungen von den Störungen desselben, seines Verfalls von dem Verfall des Leibes, hingewiesen. Ein Paar Tropfen Blut, in das Gehirn ergossen, können dem Bewusstsein ein Ende machen. Die Abhängigkeit bestimmter geistiger Functionen von bestimmten Gehirntheilen, z. B. der Sprache, des Gedächtnisses, der Reflexbewegungen, zu denen auch Geberden gehören, das Verhältniss der Blutzufuhr zu dem Gehirn zu dessen Actionen u. dgl. mehr sollen die Abhängigkeit des Geistes vom Körper beweisen.

Allein man wird hier schon das nicht übersehen dürfen, dass in sehr vielen Fällen, die hier in Betracht kommen, nur die Abhängigkeit des Geistes sich negativ zeigt, d. h. so, dass, wenn

ein Gehirntheil verletzt ist, die betreffende Thätigkeit des Geistes gemindert wird oder aufhört, oder wenn das ganze Gehirn zerstört ist, die Aeusserungen der Intelligenz vorüber sind. Es hat aber schwerlich Jemand positiv bewiesen, dass das Gehirn denkt oder bestimmte Gehirntheile die Sprache bilden. Der Schluss, den man hier ziehen kann, ist doch am Ende nur der, dass der Geist nur in dem Maasse seine Wirksamkeit und sein Weltbewusstsein energisch durchführen kann, als die dazu angebildeten Organe den Dienst thun. Dass in diesem Sinne der Geist von dem Leib abhänge, wird kein Mensch leugnen. Ja man wird ohne Weiteres natürlich finden müssen, dass der Geist, wenn er in reinem Fürsichsein dauernd verharrt, verkümmert, da er auf die Wechselwirkung mit der Welt angelegt ist; das aber ist der Fall, wenn ihm sein leibliches Organ den Dienst versagt. Denn wenn er auch Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein hat, so ist doch diese Thätigkeit darauf angelegt, dass er sich zu universaler Thätigkeit und universalem Erkennen bestimmt, Beides im weitesten Sinne genommen, dass er sein Selbstbewusstsein durch sein Weltbewusstsein erweitert und seine Thatkraft durch die Wirkung auf seine Umgebung im Geiste des Allgemeinen stählt. Da nun ohne Leib der Verkehr mit der Aussenwelt aufhört und nur in dem Maass, als der Leib tüchtig ist, normal durchgeführt werden kann, so ist es schon unter diesem Aspecte selbstverständlich, dass die Gesundheit des Geistes durch das körperliche Organ bedingt ist.

Dass dieses Organ erkranken kann und dann auf die Wirksamkeit des Geistes zurückwirkt, hat seinen Grund theils darin dass der Mechanismus des Leibes immer mit dem gesammten Mechanismus in Verbindung steht, von welchem schädliche Einflüsse ausgehen können, theils aber auch in der Thätigkeit des Geistes in Bezug auf den Leib. Denn man darf nicht die Thätigkeit des Geistes gegenüber dem Leib unterschätzen; erfahrungsmässig hat der Geist auf die Gesundheit des Leibes den grössesten Einfluss, kann denselben durch Selbstbeherrschung stählen; der Wille kann körperliche Veränderungen z. B. in dem Gebiete des Geschlechtslebens und des Ernährungstriebes hervorrufen. Ein mächtiger Geist behält oft noch durch ein

ideales Berufsbewusstsein getragen über ein elendes Organ die Herrschaft. Weist doch die Geschichte der Religionen viele Beispiele auf, wo der Geist sich künstlich in Zustände versetzt, welche ihn von der Aussenwelt abschneiden, um ein mehr oder weniger verworrenes Innenleben hervorzurufen, wie z. B. ein indischer Büsser zwischen zwei Feuern sitzend sich in ein dumpfes Brüten bringt, in welchem sein Welt- und Selbstbewusstsein durch seinen Willen nahezu zu erlöschen scheint, weil er von einem Ideale beseelt ist, das ihm diesen Zustand als wünschenswerth erscheinen lässt. Man wird ferner nicht übersehen dürfen, wie oft geistige Zerrüttung, welche allerdings schliesslich durch das körperliche Organ mit bedingt ist, in der mangelhaften oder verkehrten Thätigkeit des Geistes ihren Grund hat, wie durch Schwäche des Willens, Genusssucht, einseitige und disharmonische Action des Geistes ein Zustand des Leibes erzeugt wird, welcher dann wieder dazu beiträgt die Geisteskräfte zu schwächen. Kann doch ein plötzlicher Schreck, selbst eine plötzliche Freude den Tod oder Geistesstörung herbeiführen, wobei doch sicherlich nicht die materielle Wirksamkeit das Erste ist, sondern erst die geistige Erregung auf das leibliche Organ zurückwirkt, das so überanstrengt wird, dass es den Dienst versagt. Man denke ferner an die Thatsache, dass je nachdem ein Mensch geistig thätig ist, je nach seiner sittlichen Beschaffenheit seine Physiognomie einen eigenthümlichen Ausdruck gewinnt, seine Geberden eigenthümlich bestimmt sind. Das ist nicht etwa nur Naturanlage; vielmehr kommt es hier auch auf die Art der Bethätigung des Geistes an. Gewinnen doch die Menschen je nach ihren verschiedenen Berufen einen verschiedenen Habitus, und selbst die Kunst, die Geberden zu verstellen, ist wieder ein Beweiss der Herrschaft des Geistes über den Leib. Aber auch die normalen Zustände, wo die Activität des Geistes aufzuhören scheint, wie der Schlaf, sind, wie schon angedeutet, nicht nothwendig nur als ein Beweis der Abhängigkeit des Geistes vom Leib aufzufassen. Bei Fieberdelirien, auch häufig bei anderen Störungen des Geistes, machen sich körperliche vorübergehende Hemmungen geltend, welche die normale Communication der Seele mit der Welt unterbrechen;

wenn diese aber gehoben sind, tritt die normale Thätigkeit des Geistes wieder ein; hingegen wird es schwer sein zu zeigen, dass selbst der Zustand der stärksten Depression ein Erlöschen aller geistigen Functionen zur Folge habe, da man beobachtet haben will, dass bei Geisteskrankheiten ein eigenthümliches Innenleben fortdaure, dessen Spuren in günstigen Momenten wieder hervorbrechen. Auch die Abnahme der Geisteskräfte im Alter ist durchaus nicht gleichmässig ausgedehnt. Die Organe versagen allmählich den Dienst, welche den Verkehr mit der Aussenwelt vermitteln, was aber oft zur Kehrseite hat, dass das Innenleben um so mächtiger wird und der Geist sich in sich selbst concentirt. Ob nun der Geist, wenn der Leib im Tode zerfällt, wieder in einen Potenzzustand zurückgeht, in welchem alle Thätigkeit aufhört? So viel ist sicher, dass niemand beweisen kann, dass der Geist, wenn der von ihm angebildete Leib zerfällt, ausser Stande sei, in irgend welcher Form ein neues Organ seiner Thätigkeit sich anzubilden, und dass der Geist, wenn er fortexistirt, weder in absoluter Unthätigkeit verharren kann, was seiner Vernichtung gleichkäme, noch dass er auf die Dauer gänzlich ausser dem Zusammenhang mit den Weltwesen ein Fürsichsein führen kann, da ein absolutes Fürsichsein ihm nicht zukommt.*) So dunkel das Gebiet des Verhältnisses von Geist und Leib noch im Einzelnen ist, so viel ist offenbar, dass man nicht nachweisen kann, der Geist werde in Folge des Zustandes seines leiblichen Organs in den reinen Potenzzustand zurückgedrängt. Im Gegentheil, je mehr es gelingt, das leibliche Centralorgan des Geistes zu durchforschen, die mannigfachen Verzweigungen der Nervenfasern im Gehirn bloss zu legen, insbesondere auch einzelne Theile des Gehirns als Sitze einer besonderen Leistung nachzuweisen, kurz, das Gehirn zu atomisiren, um so wunderbarer und unbegreiflicher wird die einheitliche Action des Geistes, die keine zusammengesetzte ist und die doch mit einer Art Allgegenwart dieses so kunstreich zusammengesetzten Organes in gesetzmässiger Weise sich bedient.

Mit Recht fasst die neuere Psychologie die Action der Seele ins Auge. Man hat aber keinen Grund desshalb die Selbstständig-

*) Vgl. übrigens Cap. 21. c. 2

keit der Seele zu bestreiten, weil ihre Action völlig intermittire. Denn Letzteres ist kaum nachzuweisen. Man kann aber auch die Thätigkeit der Seele nicht ohne ein Thätiges denken; und es ist ganz leer, den Streit gegen die metaphysische Seelensubstanz soweit zu treiben, dass man die Seele nur als Thätigkeit denken will, nicht als ein thätiges Wesen, eine active Substanz. Man kommt dabei auch leicht in die Gefahr, die Zustände der Seele zu übersehen, welche durchaus nicht immer an die Oberfläche des Bewusstseins zu treten brauchen.

Schliesslich wird sich ergeben, dass die Seele als active Substanz sich unter den vorhandenen Weltpotenzen als die grösseste Macht erweist, weil der Geist eine innere Activität ausübt, vermöge deren er die Welteindrücke verarbeitet und Begriffe bildet, denen gemäss er die materiellen Objecte, seiner bewussten Selbstbestimmung gemäss behandelt und sich dienstbar macht, sie umbildet, trennt und zu neuen Ganzen vereinigt, und durch beides nicht bloss eine Selbstständigkeit gegen die Welt ausübt, wie kein anderes Weltwesen, sondern auch in den Weltzusammenhang umgestaltend eingreift als König der Natur. Der Geist erhebt sich durch eigene Action aus dem Mechanismus zur selbstbewussten und sich selbst bestimmenden teleologischen Macht; aber er ist teleologische Grösse, weil ihm zugleich eine mechanische Action im Zusammenhang der allgemeinen Wechselwirkung möglich ist, durch die er die Gedanken realisiren kann.

Es erübrigt uns nun noch, das Verhältniss der mechanisch-psychologischen und physiologischen Gesetzmässigkeit zu den im vorigen Capitel besprochenen Gesetzen des Geistes, welche ihm vorschreiben, wie er sich in all seinen Funktionen als selbstthätige Einheit erweisen soll, zu betrachten.

Es könnte scheinen, dass hiedurch der Geist zwiespältig in sich würde. Wenn indess derselbe in Wechselwirkung mit der materiellen Welt steht, so versteht es sich von selbst, dass er für die Eindrücke derselben zugänglich sein und dass er einen sicher wirkenden psychologisch-physiologischen Apparat haben muss, um wirklich die Eindrücke von den Weltsubstanzen in sich aufnehmen und auf dieselben zurückwirken zu können. Wenn

ihm dieser nicht zur Verfügung stünde, würde es ihm unmöglich sein, ein Weltbild zu gewinnen oder auf die Welt zu wirken. Dass aber dieser gesammte Apparat seiner einheitlichen Action unterstellt ist, indem er die empfangenen Eindrücke in der Richtung auf eine einheitliche Erkenntniss durch seine Thätigkeit bearbeitet, hat eben die Erkenntnisstheorie darzuthun. So ist nach der Seite der inneren Verarbeitung diese psychologisch-physiologische Gesetzmässigkeit in der Wirkung der Reize, in der Beschaffenheit der Empfindungen, in der Association der Vorstellungen und in dem Gedächtniss kein Hinderniss seiner einheitlichen Action, sondern vielmehr das Mittel, durch das er seine einheitliche Thätigkeit im Gebiete des Erkennens ausdehnt. Hiedurch wird seine Thätigkeit nicht beschränkt, sondern erweitert. Die eigene Verarbeitung aber erfolgt nach den von diesen Gesetzen verschiedenen logischen Gesetzen, welche den ersten nicht widersprechen. Dasselbe aber ist der Fall, wenn wir auf den phychologisch-physiologischen Apparat blicken, vermöge dessen er seine Wirkungen nach aussen auszuüben vermag. Auch hier ist ihm die feste Gesetzmässigkeit von dem grössten Nutzen: denn ohne dieselbe könnte er niemals eine sichere Wirkung erzielen; so aber ist er, von den Reflexbewegungen abgesehen, welche der Hauptsache nach der Erhaltung des Organismus dienen, im Stande, sich dieses sicher wirkenden Apparates zu bedienen, selbst wenn er ihn nicht kennt, um vermittels desselben allerhand Bewegungen zu veranlassen, welche die Umgestaltung der materiellen Welt zur Folge haben. Was endlich die von der leiblichen Organisation ausgehenden Triebe und Gefühle angeht, so sind diese und die ihnen entsprechenden theils unwillkürlichen, theils willkürlichen Actionen die Bedingung für die Erhaltung des physischen Organismus, welcher eben das von dem Geist angebildete Organ ist, und wenn dieselben auch mit der Selbstbestimmung des Geistes in Differenzen kommen können, so wird doch auf der anderen Seite zugegeben werden müssen, dass gerade ihre Regulirung sich zugleich als ethische Aufgabe erweist, dass also auch nach dieser Seite der Geist die Einheit unter ihnen herstellt, um so mehr, als der Mensch nicht durch Instinct sicher geleitet wird. Kant*) hat darauf aufmerksam ge-

macht, wie gerade die Differenz der sich selbstständig gebärdenden Triebe die Vernunft herausfordere, sich als Schiedsrichterin zu bethätigen. Gerade nach dieser Seite ist es ja die ethische Aufgabe, dass der Geist durch seine Willensaction diese Triebe und Gefühle im Zaum halte und den leiblichen Organismus so pflege, dass derselbe ein seinen Zwecken dienstbares Organ wird.

Kurz: es erhellt, dass unsere obige Betrachtung, welche den Geist für sich fixirte, hier ergänzt wird. Der Geist steht mit der Welt in Wechselwirkung, und dies macht sich geltend in der psychologisch-physiologischen Gesetzmässigkeit. Allein hiedurch ist seine beschriebene Eigenthümlichkeit, wie gezeigt, nicht aufgehoben, sondern nur dahin ergänzt, dass es ihm eben durch diese vermittelt möglich ist, sein Selbstbewusstsein zum Weltbewusstsein zu erweitern, seine Selbstbestimmung auch dahin auszudehnen, dass er sich zum Einwirken auf die Aussenwelt bestimmt. Denn da er die psychologisch-physiologische Seite seines Wesens seiner einheitlichen Action einfügen kann, vermag er so auch mit der Aussenwelt in einer Wechselwirkung zu stehen, in der er eine dominirende Stellung einnimmt. Es ist daher nicht zu bekämpfen, sondern als ein Fortschritt der Wissenschaft zu begrüssen, wenn man versucht, die Gesetze des physiologischen und psychologischen Mechanismus zu durchforschen.

Es versteht sich von selbst, dass eine Action des Geistes in der Welt nicht vor sich gehen kann, ohne dass die psychologisch-physiologischen Gesetze sammt den Gesetzen, welche in der Körperwelt gelten, berücksichtigt werden, und es ist der deutlichste Beweis für die Zusammengehörigkeit des Geistes mit der übrigen Welt, mit der er in Wechselwirkung steht, dass er in seiner theoretisch, ästhetisch, ethisch bestimmten Thätigkeit sich stets an die erwähnten Gesetze binden muss, wenn er einen Erfolg erreichen und nicht auf sich selbst zurückgeworfen werden soll. Die Aesthetik z. B. muss psychologische und physiologische Gesetze berücksichtigen; das Gesetz des Contrastes z. B. spielt hier eine grosse Rolle, gewisse Zusammensetzungen von Tönen und Farben beleidigen,

*) Vgl. Ausg. v. Rosenkranz, Band 7, S. 320—330.

weil sie einen unangenehmen Eindruck machen; in dem Rhythmus der Musik, in der Anordnung und Gruppirung der Figuren in der Malerei dürfen geometrische und arithmetische Verhältnisse nicht verletzt werden. In all diesem liegt nicht das Wesentliche für das ästhetische Urtheil, das weit über ein bloss angenehmes Gefühl oder ein bloss mathematisches Vergnügen hinausgeht, das vielmehr darauf gerichtet ist, ob die Harmonie der Welt im Kunstwerk zur Darstellung gekommen ist, was durch all diese technischen Vorzüge durchaus noch nicht garantirt ist. Aber ohne Berücksichtigung der physiologischen und psychologischen Gesetze, ohne Berücksichtigung der dem zu bearbeitenden Stoff eigenthümlichen Gesetze kann nie etwas Harmonisches erreicht werden. Nicht anders ist es in Bezug auf die Durchführung der moralischen Gesetze. Die Art wie dieselben in concreto durchgeführt werden, ist bedingt durch die psychologischen und physiologischen Gesetze, durch die dem zu behandelnden Stoff eigenthümlichen Gesetze im ganzen Gebiete der Naturüberwindung. Z. B. würde der Pädagoge nichts erreichen, der sich von den psychologischen und physiologischen Gesetzen der Entwickelung, denen sein Zögling unterworfen ist, emancipirte. Aber nicht darum ist unser Handeln moralisch, weil wir uns diesen Gesetzen fügen, sondern darum, weil wir mit der erziehenden Thätigkeit einen übernatürlichen Zweck erreichen wollen, für den wir die g e g e b e n e Natur des Zöglings unter Berücksichtigung ihrer Gesetze reif machen wollen. Nicht anders ist es, wenn wir sagen, dass die Staatsgesetze, welche für eine bestimmte, moralisch geforderte Gemeinschaft, für die Rechtsgemeinschaft gegeben sind, die ihre letzte Begründung in dem Moralgesetze finden, im Einzelnen durch den n a t ü r l i c h e n Charakter des Landes, die physiologische und psychologische Beschaffenheit seiner Bewohner mit bestimmt sind. Nicht das verleiht ihnen ihre Autorität, dass sie der psychologischen Gesetzmässigkeit des Volkes angepasst sind, sondern dass der Staat, der sie gegeben hat, seinem Zweck nach in dem moralischen Gesetze begründet ist. Die natürliche und psychologische Gesetzmässigkeit zeigt sich hier als Mittel zur Durchführung des Rechtsgedankens in einer bestimmten Nation. Aehnlich ist es mit den logischen Gesetzen. Dass das

Denken, um sich zu verwirklichen der Sprache bedarf, haben wir oben gesehen. Aber die grammatischen Gesetze sind nicht bloss Modificationen der logischen. Die Sprache ist an psychologische und physiologische Bedingungen geknüpft. Die Sprache ist aber desshalb doch das Organ des Denkens und es kommen in ihr die logischen Gesetze in dieser modificirten Gestalt zur Geltung. Endlich ist auch die Religion hievon nicht ausgenommen. Doch dieses Alles im Einzelnen durchzuführen, ist nicht die Aufgabe der Metaphysik.

Kurz: Die Gesetze, welche den Mechanismus bestimmen und die Gesetze des Geistes stehen in demselben Verhältniss, in welchem der Geist zu den rein materiellen Atomen steht. Wie er selbst in den Mechanismus eingehend in der allgemeinen Wechselwirkung als die auf Grund seiner spezifischen Beschaffenheit dominirende Kraft sich darstellt, so vermag er seine Gesetze durchzuführen, aber doch auch nur dann, wenn er die Gesetze der materiellen Welt berücksichtigt. Die letzteren sind nicht so beschaffen, dass sie zu der Thätigkeit des Geistes, welche durch sein moralisches, ästhetisches, logisches Gesetz geleitet ist, in dualistischem Gegensatz stehen, aber auch nicht so, dass sie durch seine Thätigkeit aufgehoben werden können, die ja vielmehr, soweit sie nicht im Innern vor sich geht, immer selbst zugleich den mechanischen Charakter trägt, sondern so dass der Geist, weil er zugleich in den allgemeinen Mechanismus eingreifen kann, mittels dieser Action Veränderungen in der allgemeinen Wechselwirkung der Dinge hervorbringt, welche durchaus nicht der gesetzmässigen Wirkungsweise derselben widersprechen.

Demgemäss haben wir auch nach dieser Seite hin betrachtet eine einheitliche Welt und es verdient ganz besonders hervorgehoben zu werden, wie jede geordnete Thätigkeit des Geistes in der Welt, welche durch seine mechanische Seite vermittelt ist, eben darauf beruht, dass die Gesetze der materiellen Welt durchaus exact sind, jede Einwirkung also eine bestimmt vorauszusehende Folge hat. Je umfassender die Kenntniss der Naturgesetze, um so ausgedehnter das Uebergewicht des Geistes, welches er in der allgemeinen Wechselwirkung der Dinge geltend macht.

So ergiebt sich metaphysisch betrachtet folgendes Weltbild: Wir haben eine Fülle von selbstständigen Substanzen, welche miteinander in Wechselwirkung stehen; die Art, wie sie auf einander wirken, ist bedingt durch die Eigenthümlichkeit der zu Grunde liegenden Kräfte. Die Form dieser Wechselwirkung ist die Gesetzmässigkeit des Mechanismus, der Bewegung, der Anziehung und Abstossung u. s. w. Wie aber nun diese Gesetze des Mechanismus im Einzelnen zur Geltung kommen, das wird abhängen von der Eigenthümlichkeit der einzelnen Substanzen. Das ist aber nicht so gemeint, als ob jene allgemeinen Gesetze über den Substanzen schwebten; sie sind vielmehr nur der Ausdruck für die gleichmässige Beschaffenheit der Wirksamkeit aller Substanzen. Alle wirken aufeinander innerhalb der Form des Raumes, in der Form der Bewegung, also der Anziehung oder Abstossung, und zwar wird diese Wirksamkeit von der Stärke der Wirkungskraft der Substanzen abhängen. Aber durch die eigenthümliche Wirkungsweise der Substanzen werden die allgemeinen Gesetze des Mechanismus modificirt, indem jede nicht nur eine constante Art der Wirksamkeit ausübt, welche der anderen gleich ist, sondern zugleich eine Verschiedenheit der Wirksamkeit hat, die zwar auch constant ist, wodurch sie aber von anderen Substanzen differirt. Die Art dieser Wirksamkeit in der Wechselwirkung mit einer andern Substanz ist so gewiss gesetzmässig, als die den Substanzen zu Grunde liegenden Eigenthümlichkeiten beharren, so dass von dem Aufeinanderwirken zweier chemischer Elemente z. B. eine bestimmte constante Art des Wirkens innerhalb des Mechanismus erwartet werden kann. Unter diesen Substanzen, welche an der allgemeinen Wechselwirkung theilhaben, sind nun aber auch solche, welche zugleich als Geister ein eigenes, inneres Leben führen, selbstbewusst sind und sich selbst bestimmen können. Eben hiedurch ist es ihnen möglich, die Einflüsse, welche ihnen von aussen zukommen, innerlich zu verarbeiten, ebenso aber ihre Zweckbegriffe in der allgemeinen Wechselwirkung durch ihr Einwirken zu realisiren, Veränderungen durch ihre Rückwirkung auf die sie beeinflussenden Substanzen ihren Zweckbegriffen entsprechend auszuüben. Diese Wirkung vollziehen sie durch die Vermittlung eines Complexes von

Substanzen, welche den körperlichen Organismus darstellen; natürlich geschieht das so, dass der Geist zunächst seine körperlichen Organe, die er als Centralmonas sich mechanisch anbildet, mechanisch in Bewegung setzt und, sofern er nach aussen wirksam ist, also nach dieser Seite auch dem allgemeinen Gesetz des Mechanismus unterworfen bleibt. Aber weil nun die Geister nach innen Selbstbestimmung haben, ihre Entschlüsse bestimmen können, demgemäss also eine verschiedene Wirksamkeit ausüben, so ist hier ein Punkt, von wo einmal, wie oben gezeigt, eine weit energischere Wirksamkeit ausgehen kann, welche auf selbstständigen Entschlüssen beruht, indem die Innenwelt des Geistes mit ihrer eigenthümlichen Freiheit und Gesetzmässigkeit auf die Welt des Mechanismus einwirkt. Indess wird auch zugleich erhellen, dass diese Wirksamkeit nie anders geschehen kann, als entsprechend den allen Substanzen gemeinsamen Gesetzen des Mechanismus, und dass sie nur in dem Maass gelingen kann, als die speciellen Gesetze oder Wirkungsarten der Substanzen gekannt sind und in Action gesetzt werden. Dass aber der Geist eine solche Wirksamkeit ausüben kann, beruht darauf, dass er nicht in der Weise und dem Grade von der Einwirkung anderer Substanzen abhängig ist, wie die materiellen Substanzen, und dass er über seinen Entschluss frei bestimmen, zugleich aber doch seinen Entschluss und Willen in der materiellen Einwirkung auf die Substanzen geltend machen kann, wenn auch innerhalb der allgemeinen und speciellen Naturgesetze. Seine Thätigkeit nach aussen bezieht sich, materiell angesehen, auch lediglich auf Hervorbringung der Bewegungen. Allein er vermag vermittels derselben den Ideen seines Inneren Ausdruck zu geben; und so vermögen auch die Geister aufeinander zu wirken, durch die Wechselwirkung der körperlichen Substanzen vermittelt. So fallen die Geister nicht aus dem Rahmen der metaphysischen Substanzen, welche in Wechselwirkung stehen, heraus, sondern bei ihnen macht sich nur ihre substanzielle Selbstständigkeit in der allgemeinen Wechselwirkung quantitativ stärker geltend; und während wir ihnen als Substanzen eine qualitative Verschiedenheit von allen übrigen Substanzen zuschreiben mussten, zeigt sich in der Wechselwirkung mit den Substanzen in Folge

dieser qualitativen Verschiedenheit eine quantitative, eine erhöhte Energie der Wirksamkeit, die nach aussen aber, sofern sie dem Mechanismus unterstellt ist, mit aller übrigen Wirksamkeit gleichartig ist und hier unter dem Gesichtspunkt mechanischer Wirksamkeit bloss als quantitativ überlegen wirkende Kraft erscheint. Je mehr man dies einsieht, um so mehr wird es gelingen, die Ethik auf der metaphysischen Basis aufzubauen, sofern sie — wie selbst Kant, wenn auch ungern, in dem Postulat der Harmonie von Sitten- und Naturgesetz eingesteht — nicht ohne Einwirkung der Vernunft auf die Natur sich vollenden kann. Man kann z. B. hieraus als selbstverständliche Folge begreifen, dass die qualitative Eigenthümlichkeit sittlichen Wollens, sobald sie in Handeln und in die Richtung auf das Werk übergeht, eine quantitative Seite annimmt, da alles, was in die Aussenwelt und in das Gebiet des Mechanismus tritt, der Kategorie der Quantität verfallen muss.*)

Blicken wir auf die beiden Endpunkte in der Reihe der Weltwesen, die rein materiellen Substanzen und die Geister, so ergiebt sich, dass, während bei jenen der Mechanismus überwiegt und nur ihre Zusammenordnung auf einen Gedanken hinweist, der aber in diesem Gebiete für sich schwer in concreto verfolgt werden kann, bei den Geistern umgekehrt in ihrem Fürsichsein die Kategorie der Zweckursache vollkommen im Vordergrund steht und der Mechanismus für sie als die Form ihrer zweckmässigen Bethätigung im Weltzusammenhang besteht. Insofern freilich das Aufeinanderwirken der rein materiellen Atome schon eine Zusammenordnung voraussetzt, welche gesetzmässig, also vernünftig ist,**) ist es nicht befremdlich, wenn der Mechanismus der Träger von Zweckgedanken werden kann, um so weniger als die zweckmässige Action eine zugleich mechanische ist. So ist es möglich eine allgemeine Wechselwirkung aller Weltwesen anzunehmen, welche, wenn man auf diese Wechselwirkung sieht, eine Gleichartigkeit der Wirksamkeit nach aussen ausüben, indem sie Alle dem

*) Vgl. o. S. 411.
**) Vgl. o. S. 413.

allgemeinen Gesetze des Mechanismus unterstellt sind, welche aber verschieden kräftig wirken, indem bei den einen die Leidentlichkeit grösser ist als die Activität, bei den andern das Umgekehrte stattfindet. Wenn nun als der schärfste Gegensatz in der allgemeinen Wechselwirkung, der der anorganischen materiellen Wesen und des Geistes sich erweist, sofern er im Mechanismus zugleich teleologisch activ ist, so fehlt es doch nicht an Mittelgliedern zwischen dem Geiste, der immer mit einem Leib als Organ verbunden ist, und den anorganischen Atomen; es sind die organischen Wesen von der Zelle bis zu den höchst organisirten Thieren, deren Organismen je höher hinauf, um so complicirter eine Reihe von Functionen erfüllen, welche dem gesammten Organismus eine immer grössere Beweglichkeit, immer mannigfaltigere Kraft der Selbstbewegung verleihen, in der allgemeinen Wechselwirkung eine grössere Kraft der Activität im Verhältniss zur Passivität ermöglichen. Wenn nun schon in der allgemeinen gesetzmässigen Anordnung der Atome sich der Zweck nicht ablehnen liess, so wird das um so weniger der Fall sein, je höher diese Wesen organisirt sind, und es ist auch die Annahme wohl möglich, dass unter den Atomen auch solche seien, welche eine Fülle von Atomen an sich anziehen und so eine Einheit eines Organismus zu Wege bringen, welche nach aussen betrachtet durchaus dem Gebiet des Mechanismus angehört, aber doch zugleich auf der Eigenthümlichkeit des Atoms beruht, welches nach innen betrachtet, eine besondere Art des Fürsichseins hat, welcher diese Art der Wirksamkeit auf die Atome entspricht, durch die sie einen Organismus zu Stande bringt. Die Anordnung der Atome zu der Einheit der höheren Organismen ist so beschaffen, dass man ohne die Annahme einer Idee, eines Typus nicht auskommt, nach welchem die Theile des Organismus einheitlich zusammengeordnet sind. Nimmt man nun ein Centralatom in dem Organismus an, so hat man einen Träger für den einheitlichen Typus und zwar einen solchen, welcher auf mechanischem Wege im Gebiet der allgemeinen Wechselwirkung diese bestimmten Einheiten zu Wege bringt und bei dem allgemeinen Wechsel zusammenhält; ein solcher Träger müsste eben ein

Atom sein, das nach innen ein besonderes Fürsichsein hätte, durch das es befähigt wäre, eine solche Wirkung in der allgemeinen Wechselwirkung auszuüben. Diese Annahme empfiehlt sich in Analogie mit der menschlichen Seele, welche wir ähnlich vorstellen mussten, umsomehr, als die höheren Organismen durch ihre Aeusserungen den Schluss nahe legen, dass auch in ihnen ein solches Centralorgan thätig sei, das dann auch die spontanen Bewegungen und die Erscheinungen von Intelligenz erklären würde, wie wir sie insbesondere bei den höheren Thieren wahrnehmen; denn dieses Centralorgan würde ein eigenthümliches Fürsichsein haben, dessen Offenbarung eben jene seelischen Aeusserungen sein würden.*)

Man kann die ganze Welt mechanisch betrachten; dann sind die Geister die am mächtigsten wirkenden Atome. Die Betrachtung ist berechtigt, denn auch die Geister wirken mechanisch. Man kann die ganze Welt dynamisch betrachten; darauf wird man geführt durch die verschiedene Art, wie die Gesetzmässigkeit des allgemeinen Mechanismus mannigfach modificirt ist, was auf qualitative Differenzen der activen Atome führt. Dann sind die Geister individuell bestimmte in den Mechanismus auf eigenthümliche Weise eingreifende Kräfte, die sich durch eine bestimmte Art inneren Fürsichseins auszeichnen, dem entsprechend sie im Mechanismus activ sind. Man kann die ganze Welt teleologisch betrachten. Dann wird man Atome finden, welchen der Zweck äusserlich ist, bloss aus ihrer Zusammengehörigkeit mit Anderem, aus ihrer Ordnung sich kundgiebt, solche, denen er unbewusst immanent ist, und solche, welche selbst sich ihre Zwecke bestimmen, ja universale Zwecke in ihrer Vernunft denken und realisiren. Eben daher vermögen die Geister, wenn man ihre gesammte Wirksamkeit in Betracht zieht, bei der auf Grund ihrer Selbstmächtigkeit quantitativen Ueberlegenheit im Gebiete des Mechanismus der Welt ohne Verletzung des Mechanismus eine veränderte Gestalt zu geben. Denn es vermag der Geist die Gesetzmässigkeit der Weltdinge zu erkennen, zu benützen und dadurch, also durch seine innere Thätigkeit des Erkennens,

*) Vgl. übrigens Cap. 21 den Abschnitt über die Entwickelung.

die Herrschaft über die Dinge zu gewinnen, und den Mechanismus der Welt teleologisch zu verklären ohne ihn irgendwie aufzuheben.

Wenn aber die Thätigkeit des Geistes so im Mechanimus endet, so scheint nur ein Kreislauf erreicht. Wie die Natur sich stufenweise zur Teleologie erhebt, so scheint die Teleologie, auf dem Gipfel angekommen, wieder mechanisch zu werden. Allein hier ist zu erwägen, dass der Mechanismus für sich noch ein unbestimmtes Princip ist, seine Gesetzmässigkeit noch mannigfache Bestimmtheiten zulässt. Die Richtung der Bewegung ist durch ihn allein nicht bestimmt. Es ist vielmehr möglich, dass die Welt, wenn sie teleologisch bestimmt ist, in der Form des Mechanismus eine Totalität darstellt, welche sie ohne Teleologie nicht erreicht. Man vergleiche die in mechanischer Form vor sich gehende Bildung eines fein gegliederten Organismus mit einem Haufen von unorganischen Stoffen, um sich den Unterschied zu vergegenwärtigen.

Soll der Mechanismus verklärt werden durch die Teleologie, so bedeutet das, dass die Welt in eine solche organische Einheit, einen kunstvollen Bau soll verwandelt werden. Die Teleologie kann des Mechanismus nicht entrathen; aber sie geht nicht in ihm unter; sie erscheint in ihm. Das versteht sich schon von selbst, wenn wir daran festhalten, dass die Geister als Zweckursachen ein Innenleben führen, das dem Mechanismus nicht zum Opfer fallen kann, und dass sie es sind, welche ihren Zwecken entsprechend Richtung gebend in die allgemeine mechanische Wechselwirkung eingreifen.

Hier thut sich freilich eine neue Schwierigkeit auf. Einmal soll eine allgemeine Wechselwirkung aller Dinge bestehen; sodann aber sollen die teleologischen Actionen der Geister einen Fortschritt, eine Verklärung des Mechanismus herbeiführen. Die allgemeine Wechselwirkung des Mechanismus ist immer gleich; die Teleologie enthält Fortschritt. So entsteht die Aufgabe das Gleichbleibende mit dem Fortschritt zu vermitteln.

Diese Aufgabe können wir indess nur im Zusammnenhang mit der Frage nach dem Woher der allgemeinen Wechselwirkung beantworten, was im folgenden Capitel geschieht.

Capitel 21.

Die höchste metaphysische Einheit.

Es ist schon davon die Rede gewesen, dass wenn man die Weltsubstanzen als in Wechselwirkung stehend zu denken habe, man nicht die Substanzen als rein für sich seiend ansehen könne, eben weil sie mit allen anderen, wenn auch in verschiedener Weise in Wechselwirkung stehen, man aber ebensowenig dieselben als relativ selbstständige Substanzen beseitigen könne, da sie sonst nicht irgendwie causal sein können, sondern lediglich Durchgangspunkte des Alleinen sind, ohne Selbstständigkeit und eigene Causalität. Wir müssen hier nun einerseits zugestehen, dass wir uns mit der Besprechung dieser Frage nach dem Woher der allgemeinen Wechselwirkung noch einen Schritt weiter von der Erfahrung entfernen, also nur noch mit Kategorieen operiren können, dass wir aber andererseits ihr doch nicht aus dem Wege gehen können, wenn wir irgend einen befriedigenden Abschluss der Metaphysik gewinnen wollen. Denn wenn einerseits die Substanzen ein gewisses Fürsichsein in verschiedener Weise haben, das aber andererseits als solches zugleich in den allgemeinen Zusammenhang eingefügt ist und sich in demselben activ und passiv offenbart, so ist es unmöglich, diesen Zusammenhang nur thatsächlich anzuerkennen, aber nicht zu entscheiden, ob er als zufällig oder als nothwendig anzusehen sei. Denn den Zusammenhang selbst erkennen wir nur mit Hülfe von Kategorieen, mit ihrer Hülfe aber so, dass jeder Zufall ausgeschlossen ist; der Zufall würde jede Erkenntniss des Zusammenhangs ausschliessen. So muss man die Nothwendigkeit desselben anerkennen — und was hiemit identisch ist, eine zureichende Ursache für ihn aufsuchen. Diese Ursache kann nun durchaus nicht in den einzelnen Substanzen gefunden werden; denn das eben ist das Charakteristische, dass sie in einen Zusammenhang gestellt sind, der über sie selbst hinausweist, den sie also nicht können gesetzt haben, den sie nur an ihrem Theil, durch ihre Empfänglichkeit und Wechselwirkung mit hervorbringen. Als diese letzte Einheit kann man auch nicht die allgemeine Weltordnung be-

zeichnen, nach welcher die allgemeine Wechselwirkung stattfinde. Denn wir haben schon früher gesehen, dass ein Gesetz für sich nicht existirt, so dass man mit dieser Auskunft lediglich wieder darauf zurückkäme, einen allgemeinen Ausdruck für die allgemeine Wechselwirkung als die Ursache der letzteren zu bezeichnen. Denn thatsächlich wird die allgemeine Weltordnung eben durch die Wechselwirkung aller Weltsubstanzen realisirt und existirt nicht ausser derselben. Wir müssen also auf eine absolute Ursache zurückgehen, welche der Grund dafür ist, dass diese allgemeine Wechselwirkung in der Welt stattfindet. Denn dass die Weltsubstanzen rein durch sich selbst bestehen, ist unmöglich zu behaupten, weil keine für sich allein existirt. Nur wer das Letztere behaupten wollte, könnte auch aufrechthalten, dass sie durch sich bestehen. Ihre gegenseitige Abhängigkeit von einander weist auf eine höhere Ursache zurück, welche sie in dieselbe gesetzt hat. Diese höchste Ursache kann man aber auch nicht so denken, dass sie nur einmal die Substanzen hervorgebracht habe, welche nun selbstständig weiter auf einander wirken, indess sie selbst ihre Action einstellte. Denn das ist eine widerspruchsvolle Vorstellung, dass eine absolute Causalität aufhöre zu wirken, da kein Widerstand ihr Causiren hemmen kann. Aber ebenso weist auch das beständige Aufeinanderangewiesensein aller Weltsubstanzen auf eine beständig wirkende höhere Ursache zurück. So bleibt nur übrig, das Verhältniss der absoluten Ursache zu den Substanzen so zu denken, dass sie den Weltsubstanzen, welche sie verursacht, die Möglichkeit gegenseitigen Aufeinanderwirkens begründet.

Denn dass es darauf ankommt, einerseits eine selbstständige Wirksamkeit der Weltsubstanzen anzuerkennen, andererseits ihren Zusammenhang auf eine höhere Ursache zurückzuführen, ist z. B. deutlich aus dem Gange der philosophischen Entwickelung von Spinoza bis zu Lotze; denn während bei Spinoza die wahre Wirklichkeit nur die Substanz ist, deren modi keine rechte Selbstständigkeit gewinnen, ist bei Leibnitz der Versuch gemacht, die Weltwesen selbstständig*) zu stellen; aber ihr

*) Vgl. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 2. Bd. S. 75.

Zusammenhang geht verloren und wird nur, abgesehen von der prästabilirten Harmonie, durch die Effulgurationen aus der Gottheit aufrecht erhalten. Und während Herbart noch weiter geht in der Selbstständigkeit der Realen, die ewig bestehen soll, sucht Lotze ihn zu corrigiren, indem er insofern Spinoza sich annähert, als er den für sich seienden Wesen schliesslich nur übrig lässt, Zustände der thätigen absoluten Substanz zu sein. So will er das Interesse der Selbstständigkeit der Weltwesen mit dem Interesse ihrer Einheit und ihres Zusammenhanges wahren. Allein dazu reicht die Kategorie der Substanz nicht aus; denn ihr gegenüber ist Alles nur Accidens ohne Selbstständigkeit. Vielmehr muss hier die Kategorie der Ursache zugezogen werden, welche zwar an sich selbst substanziell zu denken ist, welche aber so causirt, dass die von ihr hervorgebrachten Wesen selbst wieder causiren können, und nicht bloss modi oder Zustände der Substanz sind, die in ihnen wirkt.

Wenn man nun freilich das Verhältniss dieser absoluten Ursache zu der Welt noch genauer betrachtet, so ergeben sich eine Reihe von Schwierigkeiten, welche Berücksichtigung verlangen. Eines der schwierigsten Probleme ist das der Immanenz und Transcendenz. Die mittelalterliche Anschauung war durchaus transcendent gerichtet, auf eine ausserweltliche Ursache. Dabei kam es weit weniger auf den Zusammenhang des Weltprocesses an als darauf, dass Alles auf die transcendente Weltursache zurückgeführt werde. Allein in der neueren Zeit ist mit dem selbstständigen Interesse der weltlichen Wissenschaften und besonders der Naturwissenschaften immer mehr das Bedürfniss einer immanenten Weltbetrachtung erwacht und hat sich gegen den Widerspruch der Theologie zu behaupten gesucht. Man lässt hier die letzte Ursache gänzlich aus dem Spiele und sucht Alles nur aus dem Weltzusammenhang zu erklären. Dass es nun gar nicht möglich ist, diesen Zusammenhang und die allgemeine Wechselwirkung zu verstehen, wenn man nicht eine letzte Ursache für dieselbe voraussetzt, das ist gezeigt. Wenn man aber andererseits fragt, ob diese letzte Ursache Etwas anderes zur Welterklärung beitrage, als dass sie eben, und zwar im theoretischen Interesse, weil sie allein einen einheitlichen Abschluss

gewährt, postulirt, d. h. nothwendig gedacht und demgemäss anerkannt*) werden muss, so wird man mit Nein antworten müssen. So unentbehrlich, wenn nicht alle Wissenschaft in Vielwisserei zerfallen soll, der Rückgang auf diese letzte Ursache ist, welche das letzte Fundament des gesammten Weltzusammenhanges ist, so wenig soll man dieselbe in die Einzelforschung des Weltzusammenhanges einmischen. Vielmehr gilt nach dieser Seite durchaus das Princip der Immanenz. Nicht als ob nicht überall und immer, wenn auch nicht in räumlicher und zeitlicher Form, die absolute Ursache das dauernde, wirksame Fundament der Welt bliebe. Aber die Art, wie die Wechselwirkung der Dinge ermöglicht wird, können wir nie anschauen; es fehlt dafür jedes Organ der Intuition und an die Stelle desselben tritt nur der nothwendige metaphysische Begriff der absoluten einheitlichen Causalität. Es bleibt also dabei, dass die Art, wie die absolute Ursache wirkt, sich niemals direct, sondern immer nur durch die Vermittelung der von ihr gesetzten secundären Causalitäten hindurch erkennen lässt. Man wird also alle Welterscheinungen aus der gesetzmässigen Wechselwirkung der relativ für sich seienden Dinge zu verstehen suchen, in diesem Sinne sie immanent erklären. Aber die besonnene Wissenschaft wird sich stets vor Augen halten, dass diese Wechselwirkung selbst stets noch einen höheren Grund hat, als die Gesammtheit der von einander abhängigen endlichen Ursachen, nemlich die Ursache, welche alle endlichen Ursachen so hervorbringt und erhält, dass sie in dieser Wechselwirkung stehen können. Demgemäss lässt sich die Immanenz mit der Transcendenz wohl vereinigen.**) Ja, so erst ist ein befriedigender

*) Vgl. o. S. 265.

**) Soll man in der Theologie vielgebrauchte Worte hier erwähnen, so ist durch diese Ansicht der Pantheismus abgewehrt, sofern die selbstständigen Ursachen anerkannt sind, ebenso aber auch der Deismus, sofern die absolute Ursache stets und überall als der Möglichkeitsgrund des Weltzusammenhanges wirksam ist. Für die Frömmigkeit aber ist aus dieser Anschauung nicht der Schluss zu ziehen, dass man Gottes nur durch äussere Vermittelung inne werden könne, weil er immer nur durch die Vermittelung der secundären Causalitäten hindurch sich erkennen lasse. Denn auch unser Bewusstsein ist eine dieser Causalitäten, und nur durch die Vermittelung des Selbstbewusstseins hindurch haben wir Gottesbewusstsein, und letzteres ist durch die Bestimmtheit des ersteren stets mit bedingt und modificirt. S. o. S. 227 f.

Abschluss gewonnen, wenn alle endlichen Causalitäten aus der absoluten Causalität hervorgehen, welche selbst, wie schon Spinoza gesehen hat, ein ultro esse hat, ihr Sein lediglich sich selbst zu verdanken hat.

Indess gewinnt das Problem der Immanenz und Transcendenz noch bestimmtere Gestalt, wenn wir noch einmal die Beschaffenheit der Welt genauer ins Auge fassen, um dieselbe zu der letzten Einheit in Beziehung zu setzen und zu sehen, ob nicht eine genauere Bestimmtheit der letzten Ursache sich ergiebt, als wir bisher gefunden haben. Einmal fragt sich, ob der Gegensatz von Materie und Geist, von Mechanismus, Dynamismus und Zweck, mit Einem Worte die Gegensätze innerhalb der Weltsubstanzen und der durch sie stets hervorgebrachten Weltordnung einen noch bestimmteren Rückschluss auf die letzte Ursache gestatten. Sodann erhebt sich hier noch einmal die Frage, wie der Gegensatz der Einheit und Vielheit in der Welt zu reimen sei, indem möglicher Weise eine unbegrenzte Zahl von Weltsubstanzen anzunehmen wäre, wodurch die Einheit gesprengt würde und der Rückschluss auf eine absolute Ursache alle Berechtigung verlöre. Endlich — und das hängt mit dem Vorhergehenden zusammen — ist das Problem der Weltentwickelung ins Auge zu fassen, welche ebenfalls ins Unendliche a parte ante und a parte post zu führen scheint, und die besonders die Frage anregt, ob die von uns angenommene von der absoluten Ursache stets ermöglichte Wechselwirkung der Dinge wirklich zur Erklärung des Weltprocesses ausreiche, ob nicht das in der Weltentwickelung neu Auftretende eine besondere Action der absoluten Ursache voraussetze; hier insbesondere kommt also wieder die Frage in Betracht, wie Immanenz und Transcendenz in Verhältniss zu setzen seien.

a. Was nun den ersten Punkt angeht, so ist das Aufeinanderwirken von Geist und Materie so beschaffen, dass, wie gezeigt, die materielle Welt in die Erkenntniss aufgenommen und mit dem Selbstbewusstsein in Verbindung gesetzt wird, während andererseits von dem Geist Zweckbestimmungen auf Grund seines Innenlebens gebildet werden, welche zugleich vermittels des allgemeinen Mechanismus vom Geist verwirklicht werden

können. Denn wie gezeigt, hat der Geist, metaphysisch angesehen, die höchste Kraft im Gebiet der Wechselwirkung, weil er durch sein Selbstbewusstsein und seine Selbstbestimmung ein Fürsichsein hat, das ihm eine weit grössere Widerstandskraft im allgemeinen Zusammenhang verleiht, als sie alle übrigen Dinge haben, und eine weit grössere Kraft auch in dem Zusammenhang mitzuwirken. Eben daher ruft er durch seine Zweckbestimmungen im Gebiet der materiellen Welt, durch seine nach aussen zugleich mechanisch wirkende Causalität vermittelt, Veränderungen hervor, welche das gesammte Gebiet der materiellen Welt im Fortschritt der Entwickelung seinen Zwecken adäquat machen. Damit ist keineswegs eine Zerstörung des Mechanismus gegeben, sondern gerade weil der Mechanismus da ist, und die sichere Gesetzmässigkeit der materiellen Atome, ist die Durchführung der Zwecke allein möglich. Es ist das von Seiten der Geister dadurch zu erreichen, dass sie selbst nach aussen hin Glieder in dem allgemeinen Mechanismus und so im Stande sind, den Inhalt ihres Selbstbewusstseins und Willens durch die Kraft ihrer Wirksamkeit im allgemeinen Weltzusammenhang zur Durchführung zu bringen.* Wir müssen uns aber nun vergegenwärtigen, dass die Ordnung, welche die Wechselwirkung der materiellen Substanzen im Mechanismus hervorbringt, an sich noch unvollkommen ist. Denn der Mechanismus gilt gleicherweise, um bei der Natur stehen zu bleiben, im anorganischen wie im organischen Gebiete und ebenso in unserem Wirken in der materiellen Welt, gleicher Weise in der aufsteigenden Entwickelung wie in der Auflösung. Die Einheit, welche durch ihn für sich zu Stande kommt, ist immer nur eine Verbindung des Vielen zu einer äusserlichen Wechselwirkung. Der Mechanismus lässt die Möglichkeit einer verschiedenen Verbindung der Dinge offen. Zwar ist nirgends seine Kette unterbrochen, aber die Art, wie das Gesetz des Mechanismus durch die concrete Wechselwirkung der Substanzen sich geltend macht, ist zugleich bedingt durch den inneren Zustand der Substanzen, was am deutlichsten bei der Wirksamkeit der Geister sich zeigt.* Man sieht hieraus, dass der Mechanismus

nichts in sich Abgeschlossenes ist, vielmehr die concrete Bestimmtheit desselben anderen Einwirkungen offen bleibt.

Hier tritt nun eben die Teleologie hervor, in welcher Alles auf eine letzte Einheit bezogen und durch sie zusammengehalten ist, welche nicht bloss das Viele in eine äussere Wechselwirkung setzt, sondern Alles einer einheitlichen Idee einordnet, so dass Alles in dem Ganzen seine Stelle hat und für das Ganze eine bestimmte Stelle einnimmt und eine bestimmte Function erfüllt. Das aber wird nur erreicht durch die Thätigkeit der Geister, welche in den Mechanismus so eingreifen, dass Alles, um bildlich zu reden, für den Riesenorganismus der Welt ein nothwendiges Glied wird, gerade indem die Gesetzmässigkeit des Mechanismus intakt bleibt. Eben dies soll durch die sittliche Thätigkeit erreicht werden, wie mit Hülfe der logischen Thätigkeit eine umfassende einheitliche Erkenntniss der Welt, die durch die ästhetische Anschauung während des Processes ergänzt und nur mit der sittlichen Action vollendet wird. Also weit entfernt, dass der Geist gleichmässig wie die Materie von dem metaphysichen Princip verschlungen wird, ergiebt sich vielmehr als höchste metaphysische Macht in der Welt der ethische intelligente Wille des Geistes, welcher sich in die allgemeine Wechselwirkung so einfügt, dass er erst den allgemeinen mechanischen Zusammenhang modificirend vollendet.

Wenn wir nun von hier aus einen näher bestimmenden Rückschluss auf die Ursache wagen, aus welcher die Wesen, welche in der allgemeinen Wechselwirkung stehen, hervorgehen, so werden wir nicht leugnen können, dass eine Ordnung, welche auf Zweckmässigkeit angelegt ist, nicht aus einer blinden Ursache hervorgehen kann, dass wir vielmehr eine intelligente Ursache als Grund der Welt ansehen müssen, welche allein es erklärlich macht, dass die Zwecke setzenden Geister mit der materiellen Natur, welche selbst schon durch die geordnete gesetzmässige mechanische Wechselwirkung die Spuren von Intelligenz trägt, zu einer einheitlichen Welt zusammengeordnet sind. Wenn wir aber ferner bedenken, dass die Geister gerade dadurch, dass sie ihrer selbst mächtig sind, das Uebergewicht über die Materie haben, so liegt auch der Schluss nahe, dass

die absolute Ursache nicht etwa als eine dunkle unbewusste Intelligenz könne aufgefasst werden, sondern als ein seiner selbst vollkommen mächtiges intelligentes Wesen, als die höchste Zweckursache. Wollte Jemand hiegegen einwenden, dass der Gegensatz von Zweck und Mittel nicht in die absolute Ursache könne hineingetragen werden, so hat er allerdings Recht. Das geschieht aber auch keineswegs, indem man die Kategorie der Zweckursache anwendet. Damit wird nur dies gesagt, dass die höchste Ursache als die Quelle der Welt nicht tiefer stehen kann als die mächtigsten von ihr in die allgemeine Wechselwirkung hineingesetzten causalen Substanzen oder Kräfte, deren qualitatives Specificum es ist, ihrer selbst mächtig zu sein und eben desshalb als Zweckursachen zu wirken, wie auch die materiellen Substanzen auf eine ordnende Intelligenz verweisen. Vielmehr steht es so, dass die Kategorie der Zweckursache die idealen und realen Kategorieen vereint, also die höchste Einheit darstellt, die wir denken können,*) was von der Kategorie der Ursache nicht gilt. Und während die absolute Ursache so gedacht wird, dass in ihr die Activität und Intelligenz schlechthin eins ist, ist in der Welt der Unterschied, dass zwar die Geister Zweckursachen sind, aber so, dass sie nicht sich selbst genug sind, sondern nur im Zusammenwirken mit anderen im Mechanismus sich voll als solche bewähren, die materiellen Substanzen dagegen Ursachen, welche den Mechanismus hervorbringen, aber zugleich äusserlich so zusammengeordnet sind, dass ihre Anordnung auf eine Intelligenz hinweist und der Einwirkung einer Intelligenz zugänglich ist, wenn sie auf mechanischem Wege geschieht. Oder: in der Welt tritt das, was in der absoluten Zweckursache eins ist, auseinander und es entsteht der Gegensatz von Mittel und Zweck, Aeusserem und Innerem, Mechanismus und Zweckursache. Von der absoluten Ursache selbst kann man nicht diesen Gegensatz aussagen. In ihr ist purus actus, der zugleich Intelligenz ist und es wird nicht ihre Thätigkeit in den Gegensatz von Zweck und Mittel hineingezogen, weil sie stets vollendete intelligente Ursache ist. Die göttliche Action ist desshalb auch so zu denken, dass

*) Vgl. o. S. 124 f.

Gott Alles unter dem Aspecte einer vollendeten Einheit hervorbringt und alle Weltkräfte in dieser absoluten Zusammenordnung von ihm stammen. Indem sie aber als relativ selbstständige endliche Causalitäten hervorgebracht werden, entsteht hier der Gegensatz von Zweck und Mitteln, Zweckursachen und materiell wirkenden Ursachen, welche eben erst durch ihre eigene Ursächlichkeit die Einheit und Harmonie hervorbringen sollen, welche in ihnen angelegt ist. Oder in der Welt erscheint die göttliche Ursächlichkeit immer nur in Verbindung mit der endlichen. Man hat gesagt, die Creatur solle erst die Schöpfung vollenden. Das ist wahr, insofern die Welt aus einer Fülle von Causalitäten besteht, welche in Wechselwirkung stehen, um so mehr als diese Wechselwirkung so beschaffen ist, dass die Ordnung des Mechanismus, welche durch die allgemeine Wechselwirkung hervorgebracht wird, zugleich von den Geistern verwendet wird, um eine noch höhere Ordnung des Zwecks in ihr zur Darstellung zu bringen, so dass die fortgesetzte Action der Geister die Ordnung des Mechanismus zugleich zum Darstellungsmittel einer sittlichen Zweckordnung verwendet, welche sich in dem Geiste dann wieder abspiegelt und sowohl eine einheitliche Welterkenntniss als auch ein Anschauen der Harmonie der Welt ermöglicht.

Die absolute Ursache also setzt alle Weltpotenzen für eine durchgängige Wechselwirkung und bringt sie stets so hervor; da aber die Weltpotenzen niemals bloss Potenzen, sondern relativ selbstständige Causalitäten sind, so sind sie es, welche die Weltordnung mit realisiren, und da wir hier uns im Gebiet des Gegensatzes befinden, so tritt diese Weltordnung, wie sie immer durch die Weltcausalitäten mit hervorgebracht wird, als mechanische und als teleologische Weltordnung auf, jedoch so, dass gerade die mechanische die Form ist, in welcher die teleologische sich verwirklicht, also kein unüberwindlicher Gegensatz zwischen Beiden besteht. Eben dies ist oben in concreto an der Zusammenstimmung der Gesetze des Geistes und der rein materiellen Substanzen gezeigt worden. Aber wenn wir andererseits fragen, wie ist eine solche Wechselwirkung aller Weltsubstanzen möglich, welche eine mechanisch-teleologische Welt-

ordnung hervorbringt, so können wir mit unserem Causalitätsbedürfniss weder bei den einzelnen Causalitäten bleiben, die doch alle zusammengeordnet sind, noch bei dem Zusammenhang, den sie selbst vermöge ihres Aufeinanderwirkens durch ihre eigenthümlichen Kräfte hervorbringen, sondern wir sind auf eine letzte Zweckursache gewiesen, welcher das ganze auf Hervorbringung einer allgemeinen Harmonie angelegte Weltall entstammt, ohne dass wir diese irgendwie in die Weltgegensätze selbst mit hineinziehen dürften; denn wenn das geschehen würde, so könnte sie eben nicht der Grund der Hervorbringung der gesammten Wechselwirkung durch die Causalitäten der Welt sein, sondern wäre selbst ein Glied in der Wechselwirkung. Es sei nur beiläufig bemerkt, dass, da Raum und Zeit unserer Meinung nach nur Product der endlichen Causalitäten, ihrer Entwickelung und Wechselwirkung sind, auch die absolute Causalität nicht direct in die räumlichen und zeitlichen Vorgänge mit hineingezogen werden kann.

Aus dem Gesagten ist deutlich, wie gering die Gefahr ist, durch die Metaphysik den Unterschied zwischen Geist und Materie zu verwischen, wie vielmehr nur mit ihrer Hülfe der Geist als eine wirkliche Zweckursache, welche mit dem Mechanismus zusammengeordnet ist, sich auffassen lässt. Die Metaphysik umfasst Beides, den Geist und die Materie, aber ohne dass die Unterschiede ausgelöscht werden, sondern so, dass sie als verschiedene Stufen in dem Gebiet der allgemeinen Wechselwirkung sich offenbaren, indem der Geist sich als die grösseste Kraft in dem allgemeinen Weltleben erweist, ein quantitativer Unterschied, welcher, wie gezeigt, auf der qualitativen inneren Eigenthümlichkeit des Geistes ruht, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung zu haben.

Gegen eine solche Betrachtungsweise, welche die mechanische und teleologische Weltordnung als principiell harmonisch ansieht und alle Weltsubstanzen, welche durch ihre Wechselwirkung die doppelte Weltordnung hervorbringen, auf die absolute intelligente Ursache zurückführt, wird nun aber der Einwand erhoben, dass die Wirklichkeit uns zu solchen Rückschlüssen nicht berechtige. Thatsächlich stehe der Mechanismus

vielfach den Zwecken der Geister im Wege, ja es sei eine grosse Gefahr für alles Geistige, sobald es mit dem Mechanismus in Berührung komme, selbst mechanisirt zu werden. Eine solche Zusammenordnung, wie wir sie annehmen, sei in der That nicht vorhanden. Im Gegentheil sei das mechanische und teleologische Princip in der Welt einander mindestens theilweise feindlich. In solchem metaphysischen Dualismus sucht man auch den Pessimismus zu begründen, da die mannigfache Unlust doch immer aus einer Hemmung hervorgehe, die dem teleologischen Princip eines alles beherrschenden Einheitsgedankens widerstreite. Allein Niemand kann nachweisen, dass der Mechanismus als solcher dem teleologischen Princip widerspricht, da es zu viele Fälle giebt, in welchen er auf das Vortrefflichste mit dem teleologischen Princip zusammenstimmt z. B. in gesunden Organismen, in gelungenen Producten menschlicher Thätigkeit. Wenn diese Harmonie noch nicht überall erreicht ist, so wird man dabei nicht vergessen dürfen, dass dieselbe mit durch die Activität der Geister hergestellt werden soll und dass man in solchen Fällen, statt bei den Thatsachen zu bleiben, weit mehr einen Antrieb für die Activität der Geister finden sollte, welche die Vertreter des teleologischen Princips sind. Gerade wenn die eigene Causalität der Weltsubstanzen und am meisten derjenigen, welche am kräftigsten causiren können, die Weltharmonie mit erzeugen soll, so kommt Alles auf diese Activität an, die nicht sofort die vollendete Harmonie darstellen kann, weil diese eben erst durch das fortgesetzte Aufeinanderwirken aller Substanzen, vor Allem aber der Geister auf den Mechanismus der materiellen Substanzen (und durch deren Vermittelung der Geister aufeinander) erreicht werden kann. In der Welt geht in einem zeitlichen Process auseinander, was unter absolutem Aspecte mit der gesammten Ordnung aller Weltwesen ewig schon der Potenz nach zur Harmonie geordnet ist, und nur für das Anschauen endlicher Geister sich noch nicht voll zusammenfügt, weil diese in dem Process stehend nie den schlechthin absoluten Aspect gewinnen und nicht den gesammten Process übersehen. Für den Pessimismus, so weit er in die Metaphysik schlägt, gilt nur dies, dass unter den Weltsubstanzen kein absoluter Gegensatz besteht,

der nicht immer schon der Potenz nach und in der absoluten Ursächlichkeit ausgeglichen wäre, dass man also nicht auf dualistische Hypothesen pessimistische Stimmungen gründen kann, da gerade die augenblicklichen Hemmungen eine um so energischere Activität des Geistes herausfordern und so gerade zu der Annäherung an die Weltharmonie beitragen, die freilich, wie schon oben bemerkt, nur durch die sittliche Activität des Willens der Geister kann herbeigeführt werden. Doch dies näher zu begründen, würde über die Metaphysik hinausführen.*)

b. Dagegen können wir den schon erwähnten Bedenken nicht aus dem Wege gehen, dass nemlich die Welt gar nicht als eine Einheit sich auffassen lasse, weil es unendlich viele Weltsubstanzen geben könne, also von der Welt als einem Ganzen gar nicht könne die Rede sein, und dass die Annahme der Weltentwickelung die Vorstellung von einem Weltganzen ebenfalls ausschliesse, dem entsprechend also ein Rückschluss auf eine letzte Ursache unmöglich sei. Wenn wir nemlich von der sich immer weiter ausdehnenden Erfahrungswissenschaft ausgehen, so scheint es allerdings, dass wir ausser Stande seien für die Welt eine begrenzte Anzahl von Wesen anzunehmen. Denn zwar nicht unsere gegebene Erfahrung von unendlich vielen Wesen, aber wohl unsere sich immer weiter ausdehnende Erfahrung von einer für uns unzählbaren Fülle von kleinsten Wesen, wie von Weltkörpern scheint dafür zu sprechen, dass es uns nie gelingen könne, diese ungezählten Wesen in ihrer concreten Wechselwirkung vollkommen zu durchschauen, und dass die Annahme der Existenz einer unbegrenzten Zahl von Wesen gerechtfertigt sei. Ist aber das der Fall, so ist selbstverständlich von einer Welteinheit nicht zu reden, sondern es droht Alles in die unendliche Vielheit zu zerfliessen, und die Metaphysik kann höchstens stehen bleiben bei der Annahme einer unendlichen Fülle von Atomen, von denen eine Anzahl, (soweit unsere Erfahrung diesen Rückschluss gestattet) in Wechselwirkung stehen.

Ich würde diesen Einwand, welcher das Ideal des Erkennens vernichten würde, und jeden Abschluss der Metaphysik aus-

*) Vgl. die interessante Schrift von Kym, Das Problem des Bösen.

schlösse, nicht erst hier zur Sprache bringen, wenn ich ihn für bedeutend genug hielte. Indess ist es hier ähnlich wie mit der Vorstellung von der Unendlichkeit des Raumes, welche nichts ist als der subjective Ausdruck für die etwa in der Erfahrung noch mögliche Raumfüllung, unbestimmte Unendlichkeit, welche nichts ist, als eine leere Möglichkeit, eine Grenzvorstellung, die die Erweiterung der Erfahrung offen hält. Dasselbe gilt hier. Es ist ganz richtig, dass wir in keinem gegebenen Momente unsere Erfahrung für abgeschlossen erklären können. Aber das schliesst nicht aus, dass wir von Allem, was in den Kreis der Erfahrung tritt, sofort voraussetzen, dass es sich der allgemeinen Wechselwirkung fügen werde. Für den Fortschritt der Erkenntniss sind beide Annahmen gleich nothwendig. Leugnete man, dass die Erfahrung könne erweitert werden, so leugnete man den Fortschritt; leugnete man, dass sie könne mit der übrigen Erfahrung in Beziehung treten, so leugnete man die Erkenntniss. Hier gilt jedenfalls das oben Bemerkte, dass das apriorische Postulat der Einheit der Welt*) unbedingt als ein vernünftiges aufrecht erhalten werden muss, und dass die Annahme einer unendlichen Vielheit, welche wir in der Erfahrung nicht erhärten können, nicht im Stande ist, die Einheit zu zersprengen, da sie nur ein Grenzbegriff ist, welcher noch die Erweiterung unserer Erfahrung offen hält, zumal jede wirkliche Erweiterung der Erfahrung eine Einwirkung auf uns voraussetzt, also auch eine Einfügung in die allgemeine Wechselwirkung. Dazu kommt aber noch dieses, dass das gesammte Begriffsnetz, welches wir nach Anleitung der idealen Kategorieen bilden, uns die Möglichkeit giebt, die Mannigfaltigkeit zu gruppiren und eine Reihe von Gruppen wieder als Einheiten zusammenzufassen, so dass wir auf diese Weise die uns bekannte Welt zu einem Ganzen zusammenfassen können, ohne weitere Erfahrung auszuschliessen, wie z. B. die erst in neuester Zeit entdeckten chemischen Elemente oder die neu entdeckten Bakterien sich durchaus der allgemeinen Wechselwirkung des Mechanismus der Natur einordnen lassen und ebenso auch eine Stelle in der Stufenreihe der sich entwickelnden Wesen finden.

*) S. o. S. 254 f.

c. Es bleibt nur noch die letzte Schwierigkeit übrig, welche sich auf die Entwickelung bezieht und welche verschiedene Seiten hat. Einmal 1. scheint a parte ante und a parte post eine Grenze für die Weltentwickelung nicht annehmbar. Das aber wirkt auch auf die Vorstellung von der Wirksamkeit der höchsten Ursache zurück. Sodann 2. scheint die Entwickelung Neues in der Welt zu bringen und dieses Neue scheint aus der Annahme der allgemeinen Wechselwirkung nicht erklärbar. Auch dies führt eventuell auf eine andere Auffassung von der Wirksamkeit der höchsten Ursache.

1. Was das Erste angeht, so befinden wir uns hier in einer ähnlichen Lage, wie in Bezug auf die Annahme von unendlich vielen Substanzen. Zunächst besteht aber nur das Interesse weder a parte ante noch a parte post eine Grenze der Welt zu setzen, da nach beiden Seiten die Erfahrung sich erweitern kann und nie ein Zeitpunkt anzugeben ist, wo keine Welt ist oder keine Welt mehr sein würde. Das ist aber ein selbstverständlicher Satz, weil unserer Auffassung nach die Dinge es sind, durch welche die Zeit erst entsteht. Betrachtet man aber die wirkliche Welt, so ergiebt sich da unter dem Gegensatz des Mechanismus und der Zweckursache, dass während weiter zurück immer mehr der Mechanismus herrscht, immer mehr in der Fortentwickelung der Zweck herrschend werden soll und wird, durch die in den Mechanismus zunächst vermittels ihrer leiblichen Organisation sich einfügenden und in ihm wirksamen Geister, bis auf Grund des Mechanismus eine höhere teleologische Einheit der Welt durch die Harmonie der Geister mit der Natur (und unter einander), durch die Durchgeistung des natürlichen Mechanismus hergestellt ist, der aber keineswegs als solcher aufgehoben, sondern nur in dem concreten mechanischen Aufeinanderwirken der Dinge zugleich teleologisch bestimmt ist. Wenn wir aber diesen Gegensatz auf die höchste Ursache zurückführen, so bleibt auch hier die Annahme, dass der Mechanismus und die teleologische Ordnung, die materiellen Atome in ihrer Wechselwirkung und die Geister in ihrem relativen Fürsichsein, ihrer inneren Activität und in ihrer mechanisch-teleologischen Einwirkung auf den Mechanismus von der ewigen Ursache für einander hervorgebracht und

geordnet seien, so dass unter dem ewigen Aspecte die gesammte Wechselwirkung aller Dinge, wie sie in der Zeit auseinandergeht und durch die Action der secundären Causalitäten sich entwickelt, überschaut und jeder einzelne Act dieser Wechselwirkung als Glied in der Kette in seiner bleibenden Bedeutung für den gesammten Zusammenhang erfasst und geordnet ist. Die Möglichkeit also, den Process auf die gleich wirkende ausser Zeit und Raum befindliche absolute Ursache zurückzuführen, ist nicht ausgeschlossen. Im Gegentheil, wenn die absolute Ursache selbst zeitlich in den Process hereingezogen würde, den sie durch ihre zeitlose Action ewig gleich ermöglicht, so würde die Einheitlichkeit ihres Wirkens in dem Process verloren gehen, in dem Maass als sie verschiedene neue Ansätze des Schaffens machte und nicht die gesammte Welt als Einheit überschaute und hervorbrächte. Und doch nur desshalb, nemlich um die Einheit der Welt auf ein letztes Fundament zu gründen, mussten wir den Schluss auf Eine letzte Ursache machen.

Auch hier also gilt das oben Bemerkte,*) dass wir zunächst (von einem höheren Standpunkt aus gesprochen) das uns bekannte Segment der Welt erfassen und dieses in seinem Process auch nach Seiten der Zeit als ein relativ geschlossenes Ganze betrachten können. Gehen wir über unsere Erde hinaus auf den Urnebel der Kant-Laplace'schen Hypothese, aus welchem alle uns bekannten Weltkörper sich nach gesetzmässigen Bewegungen gebildet haben, und blicken wir andererseits auf einen Zustand voraus, in welchem die Erde vollkommen teleologisch organisirt, Organ des einheitlichen Organismus der Menschheit geworden ist, so haben wir das möglichste Ueberwiegen des Mechanismus im Anfang und den teleologisch näher bestimmten Mechanismus am Schluss; offenbar aber ist Beides für einander geordnet und unter ewigem Aspect eine Einheit, von Einer absoluten Causalität für diese allgemeine Wechselwirkung hervorgebracht. Schon die Art des Aufeinanderwirkens der Atome in jenem Urnebel ist eine Zusammenordnung, welche nicht chaotisch ist, sondern gesetzmässig und auf die intelligente Ursache zurückweist. Und

*) S. o. S. 484 f.

die höchste teleologische Entwickelung der endlichen Causalitäten kann die Form des Mechanismus des Aufeinanderwirkens nicht entbehren. Nun kann man freilich fragen, was aber war vor dem Urnebel und was wird nach der vollendeten Organisation der Erde und der irdischen Geister sein? Auch hier müssen wir sagen: wir wissen es nicht; aber geradeso wie es uns gelingt diesen Weltäon in eine Einheit zusammenzufassen, setzen wir voraus, dass, wenn andere Aeonen da sein sollten, von denen der unsrige nur ein Segment ist, nicht minder eine Welteinheit in dem gesammten Weltprocess gegeben sei, und dasselbe für die Einheit der absoluten Ursache gelte, was für diesen Weltäon von ihr gilt. So können wir ein relativ Abgeschlossenes überschauen, und wo die Grenzen für unser Erkennen sind, wo alle Erfahrung und jeder Schluss aus gegebener Erfahrung aufhört, da gilt der Grundsatz, dass die Annahme der Einheitlichkeit des Weltprocesses und der Weltursache unbedingt gelten muss, wenn wir nicht unsere Vernunft aufgeben wollen, und dass die Annahme möglicher Aeonen a parte ante und a parte post, welche lediglich ein Grenzbegriff ist, um unserer Erfahrung eine Erweiterung offen zu halten, jene Postulate der Vernunft nicht aufheben kann, da diese Annahme selbst auch über die Erfahrung hinausgeht und apriorischen Ursprung hat.

Indess werden dieser Anschauung verschiedene Annahmen entgegengesetzt, die wir der Vollständigkeit halber nicht übergehen dürfen. Einmal, was den Weltlauf a parte ante und a parte post betrifft, so hat man geglaubt, denselben schlechthin feststellen zu können, und zwar ist das geschehen von einer Theorie, welche alle Teleologie bei Seite stellte, und von einer solchen, welche den Mechanismus bei Seite setzte. Die Erste meinte beweisen zu können, dass der Weltlauf sich im Kreise bewege, dass die gesammte Analogie der Erfahrung dafür spreche, dass jede Entwickelung zuerst aufsteige bis zu einer gewissen Höhe und dann sich wieder in die Atome auflöse, aus denen sie sich zu einer mannigfaltig verbundenen Einheit mit labilem Gleichgewicht erhoben habe. So werde es auch der Erde ergehen, und den höchsten Stufen der Entwickelung mechanischer Conglomerate innerhalb der Menschheit, die zu einer denkbar höchsten Blüthe

fortschreiten, dann aber mit dem Erdball sich wieder in Atome auflösen werde, um einer neuen Entwickelung Platz zu machen. H. Spencer hat diese Ansicht consequent durchgeführt, und ist dazu berechtigt, da er nur den Mechanismus anerkennt. Denn da ist ebenso eine rückläufige Bewegung, welche die Conglomerate wieder in Atome auflöst, wie eine aufsteigende, welche Conglomerate bildet, zu finden. Nun scheint freilich die Annahme der Teleologie wenig zu helfen gegen diese Ansicht, da auch die höchst organisirten Wesen wieder verfallen, bei denen man ein Einwirken einer Zweckidee annimmt, und nicht minder die Producte menschlicher Thätigkeit, bei denen ein zweckvolles Handeln zu Grunde liegt. Spencer's Anschauung scheint also der Erfahrung am meisten zu entsprechen. Mit ihr kann der Pessimismus Hand in Hand gehen, wenn man auf den Untergang von Allem reflectirt, das geworden ist, während sich ein vorübergehender Optimismus mit dieser Grundanschauung verbinden kann, wenn man auf das Steigen der irdischen Kultur reflectirt, das noch in Aussicht steht.*) Da freilich am Ende Alles wieder schwindet, behielte der Pessimismus doch Recht. Eine ähnliche Anschauung ist in der alten Philosophie geltend gemacht worden in der Lehre von der allgemeinen Weltverbrennung, oder von den immer wiederkehrenden Welten, die immer wieder zu Grunde gehen. In Alle dem ist der Kreislauf der Natur auf die Welt übertragen. Indess kann diese ganze Auffassung keinen höheren Anspruch machen als den, eine Hypothese zu sein und noch dazu eine schlecht fundirte. Denn in allem Schwanken der Bewegung bleiben schliesslich die Atome übrig oder die Kraft erhält sich, indem sie ihre Formen wechselt. Die Meinung aber, dass sie allein bleiben sollen, während aller Wechsel in letzter Instanz nur auf die Art ihrer Verbindung und Lösung zurückläuft, welche nach einer blinden Nothwendigkeit vor sich geht, ordnet die dem menschlichen Geiste innewohnende Teleologie dem Mechanismus unter, oder leugnet sie ganz. Allein mit Ableugnen ist es nicht gethan. Wenn man selbst zugeben müsste, dass die gesammte Erde mit ihren Organisationen sich wieder in Atome auflöse, so würden

*) Wie das z. B. bei H. Spencer der Fall ist. Vgl. auch Strauss, Alter und neuer Glaube.

doch die Geister ebensogut als Atome bleiben, wie alle übrigen Atome und ihr Fürsichsein behalten, und es ist nicht anzunehmen, dass dann die irdischen Combinationen absolut zwecklos vorübergingen; sie würden vielmehr in den Geistern ihre Spuren zurücklassen, welche dann andere Combinationen mit grösserem Erfolg eingingen. Naturentwickelung und Geschichte ist nicht dasselbe. Mit der Geschichte beginnt die Selbstständigkeit und im weiteren Fortschritt das Uebergewicht des Geistes über die Natur sich geltend zu machen, weil mit ihr bewusste Teleologie mehr und mehr in den Weltzusammenhang eingreift — natürlich nicht so, als ob nicht auch im geschichtlichen Process unbewusste Kräfte mitspielten; aber der Fortschritt besteht darin, dass immer mehr die That gegenüber dem mehr leidentlichen Verhalten und zwar zielbewusste That sich in dem Weltzusammenhang geltend macht, wie schon der ältere Fichte erkannt hat. Dass nun all die ethischen Gebilde und Producte ohne alle bleibende Frucht wieder der Uebermacht des Mechanismus weichen müssen, kann man unmöglich als Axiom anerkennen. Wollte man nur eine vorübergehende Herrschaft der Teleologie, welche wieder mit der Herrschaft des reinen Mechanismus abwechselt, gelten lassen, so würde man damit die Teleologie in der That gänzlich aufgeben oder müsste sich einem Dualismus zuwenden. Beides aber geht nicht an. Denn den Dualismus erträgt die menschliche Vernunft nicht. Das wird auch meist anerkannt, da ja gerade im Interesse des Monismus die Teleologie ausgeschlossen oder zurückgedrängt werden soll. Allein man kann auch nicht um der Einheit willen diejenige Macht, welche am energischsten die Einheit, wie gezeigt, repräsentirt, die Teleologie fallen lassen. Sollte man also selbst zugeben müssen, die irdische Geschichte der Menschheit ende mit der Auflösung der Erde in Atome, so würde man annehmen müssen, dass die Einheit von Teleologie und Mechanismus nichts desto weniger in höherer Form wieder auftreten würde und dass das Resultat des irdischen Processes nicht könne verloren gehen. Diese Meinung kann nicht dadurch erschüttert werden, dass man sagt, die Erfahrung lehre davon nichts. Denn in demselben Sinne lehrt auch die Erfahrung nichts von einer Vernichtung der irdischen Welt. Will man

sich aber auf die Schlüsse aus der Erfahrung berufen, so kann man nicht thun, als ob das teleologische Princip des Geistes in der Erfahrung sich nicht fände, sondern nur das mechanische, da es im Gegentheil so steht, dass wir nur mit Hülfe unserer Kategorieen auch das mechanische Princip erkennen, das keineswegs im Widerspruch steht mit der Teleologie. (Vgl. o. S. 124 f.)

So wenig aber der Weltlauf sich absolut a parte post und a parte ante nur nach dem Princip des Mechanismus bestimmen lässt, so wenig lässt er sich rein nach dem teleologischen Princip für sich feststellen. Denn dieses finden wir nicht rein für sich in der Welt, sondern stets nur in Verbindung mit dem Mechanismus. Daher wird es schwer sein, einen absoluten Zweck in dem Sinn als Ende der Weltentwickelung zu behaupten, dass es über denselben hinaus keine Entwickelung mehr gebe. Denn da würde man übersehen, dass die gesammte Wechselwirkung der Dinge beständig neue Veränderungen hervorruft. Weder die Annahme einer Entwickelung im Kreislauf noch die Annahme eines absoluten Zieles in dem Sinne, dass von da ab eine ewige Gleichheit und Unveränderlichkeit der Welt eintrete, ist annehmbar. Vielmehr müssen wir uns bescheiden, über unsere Sphäre hinaus nichts Anderes behaupten zu können, als dass wir für jede künftige Erfahrung eine fortgesetzte Vereinigung des Mechanismus und des teleologischen Princips offen halten, da Beides von der Vernunft gefordert ist und unseren Kategorieen entspricht.*)

*) Wollte man einwenden, dass sich durch diese Bemerkung ein Widerspruch mit der früher ausgesprochenen Meinung (S. o. S. 430 f. u. Cap. 8—10) ergebe, dass die Zwecke der Geister unbedingt seien, so kann diese Frage als eigentlich jenseits der Metaphysik liegend hier nur gestreift werden. Jedenfalls aber wird man zunächst die Lösung derselben keinenfalls darin finden können, dass man die Thatsache leugnet, dass erfahrungsmässig das Sittliche in den Formen des endlichen Mechanismus verwirklicht wird. Hieraus ergiebt sich aber auch durchaus nicht nothwendig ein Widerspruch. Denn indem sich der Wille das sittliche Ideal zu eigen macht, welches auf die Herstellung der unbedingten Einheit der Welt (des Geistes mit seinen verschiedenen Seiten, ferner mit der der Natur, der Geister unter einander und der Harmonie der Welt der Geister mit der Natur überhaupt), mit Einem Worte auf die Herstellung der Einheit der Welt durch Actualität gerichtet ist, hat er einen absoluten Zweck im Auge, an welchem jeder einzelne Geist auf seine Weise in concreto mitwirkt, so dass jede That, sofern sie aus dem guten Grundwillen hervorgeht, an dem unbe-

2. Es bleibt noch übrig, darüber zu reden, dass in der Entwickelung der Welt Neues auftritt, das aus der Wechselwirkung der Dinge für sich nicht erklärbar zu sein, und nicht bloss eine absolute Ursache der Wechselwirkung, sondern eine fortschreitend Neues setzende, in den Zeitlauf an bestimmten Stellen eingreifende Ursache zu fordern scheint. Zweifellos steht nun fest, dass die Richtung der neueren Wissenschaft dahin geht, die gesammte Entwickelung in der Natur, nicht minder den geschichtlichen Process und seinen Fortschritt aus den in der Welt vorhandenen endlichen Kräften zu erklären, weil man so allein eine Einsicht in den Weltzusammenhang gewinnen könne; wenn man dagegen nicht das Princip immanenter Entwickelung von vorne herein festhalte, als die regulative Idee, nach der man Alles zu erklären suche, müsse man den Weltzusammenhang aufgeben. Auf ein ausserweltliches Princip zu recurriren, sei vom Standpunkt der Erkenntniss eine Verlegenheitsauskunft und nur der Ausdruck dafür, dass man den natürlichen Zusammenhang noch nicht erkenne. Es ist in der That auch nicht

dingten Charakter Antheil hat, sofern sie dazu mit beiträgt, dieses Ziel zu verwirklichen. Andererseits aber geschieht dies im Process, und demgemäss kann die einzelne That nur eine bestimmte Stelle in dem ganzen Zusammenhang ausfüllen und nimmt, sofern sie sich durch den Mechanismus verwirklicht, auch an dem quantitativen Charakter Theil. (S. o. S. 469.) Wollte man nun einwenden, dass das Ziel, welches doch nie thatsächlich voll erreicht werde, nur ein scheinbares sei, und dass so von einer unbedingten Aufgabe nicht die Rede sein könne, so ist auf der andern Seite zu bedenken, dass jede gelungene sittliche That ein Beweis für die Geltung des sittlichen Ideales ist und dass ein möglicher Fortschritt niemals ausschliesst, dass auch schon in dem Gegebenen sich Etwas Unbedingtes geoffenbart habe, da vielmehr jede That an der rechten Stelle den weiteren Fortschritt erst bedingt und an ihrem Ort die Erscheinung des unbedingten sittlichen Ideales ist. Das ist der Fall im Sittlichen, wenn eine gute Gesinnung vorhanden ist, welche sich in der verschiedensten Weise fortschreitend offenbaren kann, welche aber doch einen unbedingten Charakter behauptet, weil sie die Idee der unbedingt sein sollenden Einheit vertritt, welche durch die Vermittelung der Action der Geister soll hergestellt werden. Denn von jedem weiteren ethischen Inhalt abgesehen, ist das Charakteristische des Sittlichen dies, dass nicht erst aus Vielem die Einheit äusserlich zusammengesetzt wird, sondern dass in jedem sittlichen Act die Beziehung auf die letzte Alles zusammenfassende Einheit zum Bewusstsein kommt und dass sie die bestimmende teleologische Macht ist. (S. o. S. 437—441.)

zu leugnen, dass, seit dieses Princip der immanenten Erklärung ausgeübt wird, in den empirischen Wissenschaften im Gebiete der Natur und Geschichte im weitesten Sinne sich eine reiche Erkenntniss entfaltet hat, welche das Mittelalter mit seinem transcendenten Princip, das allenthalben in den Weltzusammenhang eingreifen, ihn unterbrechen, übernatürlich ändern sollte, nicht hervorzubringen vermochte. Wenn es die Aufgabe ist, die Welt in ihrem einheitlichen Zusammenhange zu erfassen, so ist dem Nichts mehr zuwider, als die Annahme eines Princips, welches der Welt fremd gegenüberstehend, bald hier, bald dort den geordneten Zusammenhang unterbricht in einem angenommenen höheren Weltinteresse, welches solche ausserordentliche Eingriffe einer ausserweltlichen Ursache nothwendig machen soll, von dem aber nie Jemand bewiesen hat, dass es nicht auch ohne solche extraordinäre Eingriffe könne befriedigt werden.

So sehr nun dieses Interesse des Zusammenhanges gewahrt werden muss, so gewinnt es doch auf der anderen Seite den Anschein, dass man, um den Zusammenhang festzuhalten, das Neue in der Entwickelung in einer solchen Weise aus den gegebenen Factoren zu erklären sucht, dass in der That nichts Neues unter der Sonne ist, sondern Alles nur die Entfaltung Eines einzigen in seinen Erscheinungsformen wechselnden Princips, ohne dass von einem Fortschritt im Ernste die Rede sein könnte. Denn wenn man schliesslich darauf kommt, dass Alles nur in einem Kreislauf ende, dass jeder aufsteigenden Linie der Entwickelung ebenso sicher eine absteigende folge, wie z. B. H. Spencer dies ausgeführt hat, so ist damit die teleologisch angelegte Vernunft nicht befriedigt. Wenn die Geschichte nur ein Segment aus der Naturgeschichte werden soll, so wird das Spezifische derselben vollständig verkannt.

Dem gegenüber scheint nun die Ansicht nicht ohne Berechtigung, welche, um wirklich Neues in der Weltentwickelung anzuerkennen, ein Mitwirken der absoluten Ursache in der Zeit bei der Entstehung des Neuen annimmt, damit nicht alle Entwickelung schliesslich nach der endgültigen Betrachtung wieder in ein ewig graues Einerlei sich verschiebender Atome versinke. Daher verdienen Anschauungen, welche vielleicht am meisten auf religiösem

Boden sich behaupten, aber doch auch ein philosophisches Interesse wahren, gegenüber diesem farblosen Mechanismus immer noch Berücksichtigung auch im wissenschaftlichen Interesse. Um nemlich den Fortschritt in der Weltentwickelung zu erklären, den wir doch erfahrungsmässig bemerken, und den Niemand — obgleich vom bloss mechanischem Princip gänzlich unerklärt, also wunderbar — stärker behauptet als die Vertreter der Darwinischen Entwickelungstheorie, die sich als Apostel einer neuen erhöhten Cultur ansehen, — greifen Manche auf die absolute Ursache zurück, aber so, dass sie eine Aufhebung des Weltzusammenhanges gänzlich vermeiden wollen. Das Neue soll nicht aus dem jedesmal Gegebenen sich völlig verstehen lassen, vielmehr ein unerklärter Rest bleiben, welcher sich nur aus dem Einwirken der absoluten Causalität erkläre, aus deren unendlicher Fülle das Neue, an das Bisherige gesetzmässig sich anschliessend, hervorgehe. In Bezug auf das ethisch-religiöse Gebiet der Geschichte gehört hierher die Lessing'sche Auffassung der Erziehung des Menschengeschlechts; in unserer Zeit ist aber diese Ansicht auf die gesammte Weltentwickelung ausgedehnt worden und hat dadurch eine noch umfassendere Bedeutung gewonnen. Man sucht zu zeigen, dass bei jedem Knotenpunkte der Entwickelung, wo Neues auftritt, eine Mitwirkung der absoluten Ursache zur Erklärung des Neuen vorausgesetzt werden müsse und zwar so, dass im Anschluss an das Bisherige ein Neues in den Zusammenhang eingefügt werde, das von der bisherigen Entwickelung gleichsam erwartet sei. Diese Ansicht kann bald mehr der reinen Immanenztheorie sich nähern, bald das Einwirken der transcendenten Ursache, insofern sie Neues in den Zusammenhang setzt, das für die Entwickelung jetzt an der Reihe ist, stärker markiren. Diese Unterschiede sind von geringerer Bedeutung gegenüber der Annahme eines fortschreitenden Eingreifens der höchsten Ursache. Am nächsten der Theorie der reinen Immanenz steht die Evolutionstheorie, welche das Absolute selbst in den Process zieht, sei es in seiner Totalität*) oder nach einer Seite seines Wesens,

*) So Hegel, der frühere Schelling, in seiner Art v. Hartmann.

während die andere Seite in zeitloser Sichselbstgleichheit verharrt.*) Mehr der transcendenten Ansicht nähert sich die rein theistische Form, welche an den Knotenpunkten der Entwickelung den in keiner Weise sich selbst entwickelnden, sondern nur die Zeitentwickelung mit seiner Thätigkeit begleitenden Gott ein Neues dem Zusammenhang einfügen lässt.

Allein so berechtigt das Interesse dieser Anschauungen ist, für das Neue einen zureichenden Grund zu finden, um den Fortschritt der Entwickelung zu begreifen, und so wenig man diesen Ansichten mit Recht den Vorwurf machen kann, den Weltzusammenhang zu zerreissen, den sie vielmehr energisch wahren wollen, so haben sie doch andere Bedenken. Die eine Ansicht schliesst sich möglichst eng an die immanente Entwickelung an. Allein sie kann über einen dunklen Drang des Absoluten, über eine rein unbewusste Teleologie, über eine Entwickelung desselben aus dem Unbewussten nicht hinauskommen. Auch ist die Entwickelung des Absoluten selbst ein unerklärter Widerspruch, wie schon oben in anderem Zusammenhange berührt ist.**) Die andere Ansicht, welche das absolute Wesen in die Welt hereinwirken und Neues in ihren Zusammenhang einfügen lässt, hat eine reine teleologische Betrachtungsweise, da die Gottheit ihrer ewigen Intelligenz gemäss zeitlich in den Weltzusammenhang eingreift, wenn die Entwickelung das Neue vorbereitet hat, so dass sein Eintritt erwartet ist; sie kann dem entsprechend eine ethische Weltanschauung durchführen, ohne den Zusammenhang des Mechanismus zerreissen zu müssen. Allein da im Wesentlichen nur an den Knotenpunkten der Entwickelung die absolute Ursache besondere Thätigkeit ausüben soll, hat sie nicht ganz den anthropomorphistischen Charakter abgestreift, indem nach Analogie des Menschen bei ganz besonders schwierigen Arbeiten eine ganz besondere Kraftanstrengung nöthig scheint. Auch fragt sich, was unter solchen Knotenpunkten zu verstehen sei; man könnte sagen: die Entstehung des Organischen in der Natur, des thierischen Lebens,

*) So der spätere Schelling, in anderer Form auch Otto Pfleiderer.

**) Vgl. o. S. 362 f.

die Entstehung des Menschen, dann aber wieder jedes einzelnen Menschen, in der Geschichte wären wieder Knotenpunkte der Entwickelung, ganz besonders in der religiösen Entwickelung der Menschheit und des Einzelnen. Allein offenbar fehlt hier ein festes Princip, um bestimmte Punkte als solche zu bezeichnen, bei denen die Gottheit besonders eingreifen soll, daher auch im Einzelnen eine willkürliche Anwendung des Grundsatzes nicht ausbleiben kann. Ja im Grunde könnte man z. B. schon in der Natur sagen, man bedürfe bei der Entstehung einer jeden Thiergattung, die einen neuen Typus trage, ebenso des besonderen Eingreifens der Gottheit. Ja, da die höchste Ursache nicht etwa sonst gar nicht wirkend gedacht werden soll, sondern da nur in bestimmten Momenten noch eine besondere That zu ihrem bisherigen Wirken hinzukommen soll, so wird die göttliche Action auf diese Weise in bedenklicher Weise vervielfältigt; und da am Ende beinahe in jedem Momente irgendwo Veränderungen vor sich gehen, welche auf besondere Wirkung Gottes zurückgeführt werden, so würde man zu der Ansicht zurückkommen, dass die letze Ursache stetig ihr Wirken in der Welt veränderte, wobei man aber eine stets gleiche Wirksamkeit zugleich nicht ausschliessen dürfte, weil man sonst den Zusammenhang für die Welt verlöre. Eben damit aber würde man sich wieder der ersten Ansicht nähern, welche eine constante Entwickelung des Einen Absoluten in der Welt wenigstens nach Einer Seite seines Wesens annehmen wollte. Denn, wenn auch die Gottheit in sich nicht veränderlich wäre, so würde sie doch zugleich eine beständig veränderte schöpferische Action ausüben, welche ihren Willen und ihr Bewusstsein nach dieser Seite in den zeitlichen Process constant hineinzöge und einer beständigen Veränderung aussetzte. Da ferner eben die Veränderungen in der Entwickelung, welche Neues bringen (und wo ist die Grenze für dieselben!), nur durch eine besondere Action Gottes sollten erklärt werden, so würde auch insofern diese Ansicht der Evolutionstheorie sich nähern, als sie die selbstständige endliche Causalität bedenklich einschränkte, während doch gerade diese letztere für die Metaphysik eine unentbehrliche Annahme ist, die freilich durch die stricte Evolutionstheorie vollends ver-

nichtet wird. Wenn man ferner von dem besonderen Einwirken an Knotenpunkten der Entwickelung auf eine constante, zeitlich bedingte, veränderliche Wirksamkeit der absoluten Ursache zurückginge, so hätte man damit gerade für die Erklärung des Neuen in der Welt keinen Gewinn, weil Alles gleichmässig auf die letzte Ursache zurückgeführt würde, so dass man dann ebenso gut bei der einfachen Annahme der beständigen überzeitlichen Wirksamkeit der absoluten Ursache stehen bleiben kann. Wenn wir dies Alles zusammennehmen, so empfiehlt es sich doch zu fragen, ob wir nicht besser thun, einfach bei dem Rückgang auf die absolute Ursache stehen zu bleiben und auf eine nähere Bestimmung ihrer Wirksamkeit nach dieser Seite hin zu verzichten. Dazu werden wir ganz besonders noch durch einen erkenntnisstheoretischen Grund geführt, nemlich den, dass der Schluss auf die letzte Ursache zwar schlechthin vernunftnothwendig ist, dass aber den entsprechenden Kategorieen keine Anschauung zur Seite steht, und dass es daher ein vergebliches Bemühen zu sein scheint, in irgend einer anschaulichen Form sich diese Wirksamkeit näher bringen zu wollen, was immer nur dazu führt, die endlichen Anschauungsformen auf das Absolute anzuwenden, ohne dass wir irgend eine entsprechende concrete Anschauung von seiner unmittelbaren, rein nur ihm angehörigen Wirksamkeit hätten. Und das geschieht doch in der That von der Evolutionstheorie nicht minder als von der andern Auffassung, welche an bestimmten Entwickelungspunkten ein besonderes Wirken Gottes zur Hervorbringung von etwas Neuem annimmt, indem sie das göttliche Wirken in zeitlicher Form anschaulich machen will.

Nach alle dem wird es angezeigter sein, zunächst uns zu fragen, welche Anhaltspunkte für die Entstehung von Neuem in der Welt unsere metaphysischen Voraussetzungen der Welt bieten. Zwar befinden wir uns hier auf einem noch wenig aufgeklärten Terrain, daher die folgenden Andeutungen mehr als ein hypothetischer Versuch der in's Concrete gehenden Lösung der vorliegenden Frage aufzufassen sind, der eben als concreter eine Bestätigung durch empirische Thatsachen erwarten muss.

Unter den Factoren, aus welchen Neues entstehen kann, kommt einmal die Wechselwirkung der Substanzen in Betracht. Wenn freilich die Substanzen alle nur als seiende Grössen betrachtet werden müssten, so könnte von Entwickelung nicht die Rede sein. Aber wir haben gesehen, dass dieselben actuelle, wirkende Substanzen sind. Wenn sie nun auch grossentheils constante Wirkungen ausüben, so werden ihre constanten Wirkungen doch in der Wechselwirkung durch die Gegenwirkung Anderer modificirt.*) Dass nun auf diese Weise zunächst Conglomerate entstehen, welche sich nach mechanischer Gesetzmässigkeit bilden, ist oben gezeigt. Sollen nun aber die Bildungen des organischen Lebens von der Zelle an bis zu den höchst organisirten Wesen begreiflich gemacht werden, so wird dazu schwerlich der Mechanismus für sich genügen, vollends nicht zur Erklärung der Entstehung des Bewusstseins im thierischen Organismus, oder gar des Selbstbewusstseins im menschlichen. Es steht uns aber auch noch ein anderes Princip zur Verfügung: das ist die charakteristische Beschaffenheit der Substanzen. Es ist wohl zu denken, dass die Substanzen, welche um sich als einen Mittelpunkt eine Fülle von Atomen versammeln, der Art ihrer eigenthümlichen Wirkungsweise entsprechend, einen Organismus herstellen, natürlich nur mit Hülfe mechanischer Wirksamkeit in der oben beschriebenen Weise. Es ist auch anzunehmen, dass die Art, wie diese Substanzen wirken, keineswegs in die allgemeine Wechselwirkung gleichsam hineinschneit, sondern dass sie sich an bisher erreichte Combinationen anschliessen, so dass z. B. ein höherer Organismus sich keineswegs der unorganischen Atome, sondern der überall schon vorhandenen Zellen bemächtigt und dass jede höhere Organisation durch Modification des bisherigen Typus gebildet wird. Das ist durch das Princip der allgemeinen Wechselwirkung angezeigt; denn jede active Substanz kann erst dann in den allgemeinen Zusammenhang erfolgreich eingreifen, wenn die Bedingungen für ihre Wirksamkeit gegeben sind. Was sollen Zellen im Urnebel, was Pflanzen ohne entsprechenden Boden, was Thiere, welchen ihre Lebensbedingungen

*) Vgl o. S. 372 f. 402 f.

fehlen? Also erst dann, wenn die allgemeine Wechselwirkung der Atome die Bedingungen hervorgebracht hat, welche für Organismen nothwendig sind, können die Substanzen in ihrer eigenthümlichen Weise activ werden und die entsprechenden Conglomerate von Zellen an sich ziehen und Organismen vermittels der mechanisch wirkenden Centralkraft und der Wechselwirkung aller zugehörigen Atome gebildet werden. Die so ab geschlossenen Organismen stehen aber immer zugleich inmitten der allgemeinen Wechselwirkung, von der ebenso förderliche als hinderliche Wirkungen ausgehen, und der Kreislauf des Lebens findet nur im Zusammenhang mit der allgemeinen Wechselwirkung statt. Innerhalb desselben aber hat das Centralatom eine solche Assimilationskraft, dass es sich trotz der störenden Einflüsse seinen Organismus anbildet, erhält, immer neu ersetzt. Es ist auch durchaus natürlich, dass solche centrale Substanzen sich an den bisherigen höchst entwickelten Typus anschliessen, wenn sie einen neuen Organismus sich anbilden, da diese Bildung die ihnen verwandteste ist und in der allgemeinen Wechselwirkung die Fähigkeit erreicht hat, sich zu behaupten. Es ist natürlich, dass eine jede Substanz ihre specifische Wirksamkeit erst ausübt, wenn sie die für sie nothwendigen Combinationen von Stoffen vorfindet. Diese Voraussetzung für ihre specifische Wirksamkeit findet sich in der ihr vorangegangenen höchsten Form der Entwickelung. Dem entspricht nach innen, je höher die Organismen sind, eine Concentration, ein Fürsichsein der Centralsubstanz, welches es ihr eben nach aussen möglich macht, das Centrum für eine Fülle von Atomen zu bilden. Denn je stärker das Fürsichsein der Substanz, um so energischer ihre Wirkung nach aussen. Bewusstsein, Gefühl, Streben wird man nie aus dem Mechanismus erklären können; dass die höheren Thiere dies haben, erklärt sich am besten, wenn man eine Centralsubstanz mit einem Fürsichsein annimmt, welche ihrerseits durch die Fülle von Wechselwirkungen, in denen sie steht, befähigt ist, in ihrem relativen Fürsichsein Eindrücke zu empfangen und Gegenwirkungen hervorzurufen, was sie eben durch den ihr zur Verfügung stehenden Organismus erreicht. So scheint also innerhalb der Natur die Annahme der allgemeinen

mechanischen Wechselwirkung verbunden mit der concreten eigenthümlichen Wirkungsweise der Substanzen für die Erklärung der Entwickelung zu genügen.

Man könnte einwenden, dass so auf der einen Seite der Zusammenhang der Gattungen nicht erklärt werde und dass auf der andern Seite jene Substanzen so lange eine völlig überflüssige Rolle spielen, bis sie mit ihrer eigenthümlichen Art des Wirkens eingreifen können.

Was das erste angeht, so haben wir schon mehrfach den Grundsatz vertheidigen müssen, dass die Gattung nicht in abstracto sich finde, sondern nur in den concreten Individuen. Der Träger des Typus ist das concrete Individuum oder genauer jene Centralsubstanz, welcher jene besondere Art Atome um sich zu gruppiren eigenthümlich ist. Die Gleichartigkeit der concreten Wirksamkeit einer bestimmten Gruppe dieser Substanzen und ihres entsprechenden Fürsichseins ist das Gemeinsame, das in dem Typus als Gattung zusammengefasst wird. Das teleologische Moment liegt darin, dass die mechanische Einwirkung dieser Substanz auf diese bestimmten Atome, durch die sie innerhalb der allgemeinen Wechselwirkung zu einem Ganzen sich concentriren, einer intelligenten Zusammenordnung entspricht. Der Träger des teleologischen Princips ist eben die Centralsubstanz, wie sich das auch in der Concentration derselben in ihrem Fürsichsein zeigt, welches in Gefühl, Bewusstsein, Streben sich offenbart, dem der gesammte Organismus unterthan ist. (Vgl. o. S. 452 f. 470 f.)

Was aber das Hervortreten der neuen Individuen einer Gattung betrifft, so wird eine solche Centralsubstanz den günstigsten Boden in der allgemeinen Wechselwirkung da vorfinden, wo schon ebensolche Substanzen sich ihre Organismen in der allgemeinen Wechselwirkung angebildet haben. Der Stoff, den sie am leichtesten aneignen kann, ist der ihrer Eigenthümlichkeit am meisten congeniale, d. h. der von gleichen Individuen schon angebildete und eigenthümlich bestimmte Stoff, der an die neuen Individuen in dem Wechsellauf des organischen Lebens abgegeben wird. Das ist innerhalb der Gattung derselbe Process, den man sich analog bei dem Werden einer neuen Gattung vorstellen

kann, nur so, dass die betreffende Centralsubstanz den überkommenen Stoff durch ihre ordnende Wirkung dem neuen Typus entsprechend modificirt, während die gleichartigen Substanzen nach demselben Typus den überkommenen Stoff sich anbilden, der diesem Typus schon adäquat zubereitet ist.*)

Der andere Einwand, dass alle die höheren Substanzen so lange eine überflüssige Rolle spielen, bis sie in der allgemeinen Wechselwirkung ihre eigenthümliche Wirkung ausüben, ist um so bedeutsamer, als man vor dem Eingreifen dieser activen Substanzen, gleichsam ein ruhendes Sein für sie annehmen zu müssen scheint, was der Annahme von einer steten Wechselwirkung der Dinge widerstreitet. Denn diese Substanzen wären so ausser der Wechselwirkung, was den allgemeinen Zusammenhang sprengte, so dass die Annahme, dass sie erst neu geschaffen werden, neu aus der absoluten Causalität hervorgehen, und dann sofort in den allgemeinen Zusammenhang eingreifen, weit vernünftiger zu sein scheint. Will man aber nicht hierauf recurriren, so scheint die Annahme, dass auch die neuen Bildungen der Organismen lediglich auf die verschiedene mechanische Combination der Atome zu Conglomeraten zurückzuführen seien, weit vernünftiger, als die Annahme von besonderen Substanzen, welche erst in einem gewissen Stadium der Entwickelung der Welt in Action treten. Allein wenn man auf ein zeitliches Wirken Gottes recurriren wollte, so braucht man nur zu erwägen, dass die Individuen der Gattungen im gesammten Gebiete der mechanischen Wechselwirkung als diese bestimmten Organismen vergänglich sind, um zu sehen, dass die Annahme einer besonderen Wirksamkeit der absoluten Ursache ebenso in Schwierigkeiten sich verstricken würde. Denn es ist deutlich, dass die allgemeine Wechselwirkung schliesslich das organische Gebilde, welches die einzelne Substanz mit der gesammten Wechselwirkung hervorbringt, wieder auflöst, so dass die Substanz ihre eigenthümliche Action einstellen muss und nur dadurch weiter wirkt, dass sie an eine ihr gleichartige Substanz eigen-

*) Das zeigt sich im Grossen auch darin, dass die höheren Organismen zu ihrem Bestand schon bestimmte Combinationen von Atomen bedürfen, z. B. für ihre Nahrung; dasselbe zeigt sich nur in noch höherem Maasse in dem embryonalen Wachsthum.

thümlich combinirten Stoff zur Bildung eines gleichen Individuums abgegeben hat. Wo bleibt nachher eine solche Substanz? Offenbar ist sie wieder in derselben Lage wie vorher, ehe sie Centralatom eines Organismus wurde. Wenn dieser Einwand genügt, um eine besondere Wirksamkeit der absoluten Ursache in Bezug auf die Setzung von neuen Individuen und Gattungen in der organischen Natur unwahrscheinlich zu machen, so scheint er andererseits um so mehr der rein mechanischen Theorie zuzuführen, welche in jedem Organismus eine Combination von Atomen sieht, welche wieder auseinanderfällt, und eine Centralsubstanz für überflüssig hält. Da fällt die Schwierigkeit weg, welche solche besonderen Substanzen bieten, die den grössesten Theil ihres Daseins, zwecklos verbrächten, um für eine kurze Zeit Träger einer Zweckidee, eines Typus, zu sein. Und doch ist auf der anderen Seite der Mechanismus der Atome für sich noch kein genügender Erklärungsgrund für die Organismen,*) wie oben gezeigt ist, da man auf ihn ebensogut die Auflösung, wie die Hervorbringung derselben zurückführen müsste, ebenso den Urnebel wie die Mannigfaltigkeit der Organismen. Nur wenn in dem allgemeinen Mechanismus der Atome eine besondere Art mechanischer Wirksamkeit hervortritt, welche auf eine besondere Kraft oder wirkende Substanz zurückgeht, ist das Deficit, das die rein mechanische Theorie übrig lässt, auszufüllen. Dass nun diese besonderen Substanzen überhaupt nicht wirken, wenn sie nicht in der höchsten Form wirken, welche ihnen ihre Eigenthümlichkeit gestattet, wird man nicht behaupten dürfen. Irgend wie greifen sie immer in den Mechanismus der allgemeinen Wechselwirkung ein. In ihrer specifischen Weise aber können sie nur wirken unter den entsprechenden Umständen, die oben gekennzeichnet sind. Sind diese nicht da, so ist ihre eigenthümliche Wirksamkeit noch niedergehalten. Erst wenn die Bedingungen da sind, kann sich ihre Thätigkeit voll entfalten. Ihre vorangehende Art in der allgemeinen Wechselwirkung thätig zu sein, kann aber zugleich zu den vorbereitenden Wirkungen gerechnet werden, aus welchen ihre reife Action hervorgeht.

*) Vgl. o. S. 478 f.

Wenn diese letztere schliesslich auch wieder durch die allgemeine Wechselwirkung zurückgedrängt wird, so darf man doch nicht übersehen, dass theils diese Substanzen den ihnen gleichartigen die Möglichkeit gleicher Action offen halten, theils auch nach dem Angeführten die Brücke für höhere Organisationen bilden, so dass teleologisch betrachtet ihre Action in dem allgemeinen Zusammenhang der Dinge gerade für die Entwickelung eine bleibende Bedeutung behält.

Eine ähnliche Betrachtung, wie über die Entwickelung in der Natur scheint auch in Bezug auf die Entwickelung des Menschen und die Geschichte der Menschheit erforderlich. Denn auch hier haben wir zunächst anzunehmen, dass der menschliche Geist nach Seiten der allgemeinen Wechselwirkung ebenfalls als ein Atom in dem Mechanismus wirkt, dass für die specifische Bildung des körperlichen Organismus ebenso die nothwendigen Bedingungen in der allgemeinen Wechselwirkung vorhanden sind, dass auch hier zur Bildung des eigenthümlichen Typus an die vorangehende Bildung angeknüpft ist. In demselben Maasse nun als es dem Geiste gelingt, sich einen Leib im Zusammenhang mit der allgemeinen Wechselwirkung zu bilden, indem er Gruppen von Atomen um sich sammelt, welche schon eigenthümliche Combinationen enthalten und die auch unter einander zugleich wieder in mechanischer Wechselwirkung stehen, ohne dass er desshalb aufhört, in diesem Organismus die Centralsubstanz zu bilden, — in demselben Maasse empfängt er nun auch Eindrücke von der Aussenwelt, welche ihn zu Reactionen zwingen, und wird er fähig seine eigenthümliche Actualität zu entfalten; indem er die Eindrücke im Inneren verarbeitet, wird sein Denken in Action gesetzt, indem er bewusst reagirt, sein Wille, und so erhebt er sich in diesem Zusammenhang zu der nur ihm möglichen Stufe des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung, des Erkennens und Wollens, des Bildens von Idealen, zu der Idee und Erfahrung des Unbedingten, wovon oben die Rede war.*) Nicht als ob alles dies ihm aus der leiblichen Organisation hervorginge; aber seine Eigenthümlichkeit kommt erst zur Action, wenn er sich hat einen Organismus an-

*) Vgl. o. Cap. 19.

bilden können, durch den er voll in die Wechselwirkung hineingestellt ist, und wenn durch die Einwirkung des allgemeinen Weltzusammenhanges sein Ich zur Action angeregt wird, der Gegensatz von Welt und Ich erwacht, und die Welt in das Selbstbewusstsein mit aufgenommen wird, was ohne die Wechselwirkung mit der Aussenwelt ihm nicht gelingt.*) Die nähere Ausführung dieser Sätze gehört in die Psychologie und in die Ethik.

Dass nun aber die individuellen Geister wieder vom Schauplatz zurücktreten, macht den Schluss durchaus nicht nothwendig, dass sie wieder in den anfänglichen Zustand versinken, da sie durch ihre Actualität in der allgemeinen Wechselwirkung eine solche Fülle von Innenleben zugleich gewinnen, das, weil teleologisch bestimmt und an dem Charakter des Unbedingten Theil habend, nicht nothwendig durch die Auflösung des irdischen Leibes verlöschen muss, zumal auch Niemand beweisen kann, dass sie nicht auf eine uns freilich gänzlich unbekannte Weise an der allgemeinen Wechselwirkung Theil haben.**)

Mit dem Eingreifen der menschlichen Geister in den allgemeinen Zusammenhang beginnt nun eine neue Entwickelung bewusster Teleologie, der das gesammte Gebiet der Natur allmählich untergeordnet wird, natürlich so, dass der Mechanismus der Natur nicht zerstört, sondern benützt wird. Denn der Fortschritt geschieht hier, mit Trendelenburg zu reden, durch die erkannte Nothwendigkeit, Gesetzmässigkeit hindurch, welche die Geister in ihrem Interesse verwenden, indem sie die Dinge ihrer erkannten gesetzmässigen Wirksamkeit gemäss behandeln. Wie nun ein Jeder in seiner beschränkten Sphäre sich mehr oder weniger, je grösser seine Actionskraft ist, als selbstbewusste und sich selbst bestimmende Intelligenz offenbart, so entstehen in der allgemeinen Wechselwirkung der Geister Gruppenbildungen, analog denen, die in den Organismen der Natur sich finden, indem um hervorragende Individuen die übrigen sich gruppiren und diese eine führende Rolle übernehmen. Und auch hier gilt es, dass solche Geister eben dann auftreten, wenn

*) Vgl. o. S. 457 f.

) Eben weil uns das Gebiet unbekannt ist, soll hiemit **nicht dem Spiritismus das Wort geredet werden.

sie in ihrer Umgebung den entsprechenden Boden gefunden haben. Die besonderen geistigen Substanzen, die hervorragenden Individuen erscheinen nur in dem allgemeinen Zusammenhang da, wo der Boden für sie bereitet ist. Gerade wie sich für die höheren Naturorganismen zuerst die Lebensbedingungen finden müssen, so treten individuelle Geister da mit ihrer vollen Activität in den Zusammenhang ein, wo sie in der Wechselwirkung mit ihrer Umgebung eine ihnen entsprechende geistige Nahrung haben aufnehmen können, um sich mit Hülfe derselben zur Höhe voller Reife zu entfalten und dann in die ihnen verwandte Sphäre activ einzugreifen. Es gilt als ein Grundgesetz der geschichtlichen Entwickelung, dass die allgemeine Wechselwirkung, welche gesetzmässig verläuft, näher bestimmt wird durch die Wechselwirkung hervorragender Geister mit den Gruppen, zu welchen sie gehören, und mit denen sie zusammen ein höheres Ganzes, eine Art Organismus bilden als Führer der Massen.*) Für den grossen Process der Geschichte sind es diese Persönlichkeiten, welche das Bewusstsein der Massen für umfassende Verhältnisse gleichsam repräsentiren; und sofern sie in immer höherer Weise zielbewusst handeln, sind sie die Vertreter des teleologischen Princips. Und da die Eigenthümlichkeit aller Geister, wie wir gesehen haben, die ihnen allein eigenthümliche Vernunft ist, so wird man schliesslich auch ein Zusammenwirken Aller für das Ziel der Vernunft annehmen müssen. Uebrigens ist keineswegs die Annahme nothwendig, dass die Entwickelung im Sinne des Fortschritts schlechthin in einer geraden Linie stattfinde. Denn es bleibt dabei die Möglichkeit offen, dass wenn auf dem einen Gebiete fortgeschritten wird, auf einem anderen Stillstand stattfindet. Nur im Grossen wird das der menschlichen Vernunft innewohnende teleologische Princip sich durchsetzen, indem auch der Stillstand und die Hemmungen nicht als absolute anzusehen

*) Vgl. z. B. Nitzsch, deutsche Geschichte: I. Die Einleitung, welche mit dem Satze abschliesst: „In der Wechselwirkung der natürlichen Bewegungen und der individuellen Kräfte liegt überall das Geheimniss historischer Entwickelung." Er stellt sich damit derjenigen Ansicht entgegen, welche ausschliesslich die Bewegung der Geschichte unter den Gesichtspunkt blosser Naturgesetze stellen will.

sind. Denn da alle Gebiete zusammenhängen, so wird früher oder später der Fortschritt des Einen, welcher den Stillstand des Andern mit veranlasst hat, doch wieder auch dem Letzteren zu Gute kommen, wie z. B. das Ueberwiegen praktischer Richtungen den wissenschaftlichen Process vorübergehend hemmen mag, aber doch auf die Dauer durch dieselben auch der Wissenschaft neuer Stoff für umfassendere Betrachtungen gegeben wird.

Nur mit Einem Worte will ich noch die Bedeutung des Zusammenschlusses des teleologischen und mechanischen Princips für die Entwickelung hervorheben. Das teleologische Princip verwirklicht sich in der den Idealen entsprechenden Actualität der Geister, welche aber nie eine rein innere ist, sondern nach aussen hin durch den Mechanismus bedingt ist und ohne den Mechanismus überhaupt nicht über die Sphäre des Fürsichseins der Geister hinauskäme, eben daher — da auch der Verkehr der Geister durch den Mechanismus vermittelt ist — überhaupt kaum mehr ethischen Gehalt hätte, sondern in reinem Fürsichsein erstarrte (ethisch ausgedrückt im Egoismus, theoretisch, in der Unfähigkeit zu einer einheitlichen Welterkenntniss und einem Erschauen der allgemeinen Harmonie). Aber der Mechanismus dient auch als erhaltendes Princip gegenüber dem teleologischen Princip des Fortschritts, d. h. der immer mehr sich steigernden und immer weiter sich ausbreitenden bewussten Actualität der Geister, die sie aber doch nur durch eine fortgesetzte Empfänglichkeit vermittelt vollziehen können, also nur indem sie in die allgemeine Wechselwirkung hineingestellt sind, in ihr aber als dominirende Kräfte sich offenbaren. Was Neues gesetzt ist, in welchem Gebiet es sei, kann nur erhalten werden vermittels des Mechanismus oder nur dadurch, dass die geistigen Kräfte eine Combination von mechanisch wirkenden Kräften veranlasst haben, welche ihrer eigenen Gesetzmässigkeit entsprechend wirken und darum in der Art ihrer Wirksamkeit verharren. Darauf beruht das gesammte Handeln des Menschen auf die Natur, ohne das es kein ethisches Product giebt*) (wobei man den eigenen Leib

*) Ich erinnere z. B. an das oben Cap. 15 über die Sprache und Schrift Bemerkte. Das Fixiren ist eben von erhaltender Bedeutung.

und fremde Leiber ebenfalls zur Natur rechnen muss). Daran aber, dass erhalten werden kann, hängt allein die Möglichkeit des Fortschritts; denn auf das Erhaltene kann man weiter bauen. Das teleologische Princip für sich würde in unserer Welt den Fortschritt nicht ermöglichen. Man denke nur, um sich die Allgemeingültigkeit dieses Grundsatzes zu vergegenwärtigen, daran, wie in dem geschichtlichen Process, gerade wenn etwas Neues hervorgebracht ist, stets eine Periode folgt, welche überwiegend erhaltenden Charakter trägt, in welcher gegenüber der teleologischen Activität ein Ueberwiegen der traditionellen Richtung hervortritt, welche in der einen oder andern Weise immer die gewordenen Formen betont, die allemal der in dem Gebiete des Mechanismus fixirte Ausdruck einer geistigen Thätigkeit sind, welcher durch den Mechanismus erhalten wird. Doch hier kann ich diesen Punkt nicht weiter verfolgen.

Auf die angedeutete Weise ist es wohl denkbar, die Entwickelung unseres Aeon von dem Nebelmeer bis zur teleologischen Organisation der Erde durch einen Organismus von Geistern mit Hülfe der beiden Grundsätze der allgemeinen Wechselwirkung aller Substanzen und der eigenthümlichen Beschaffenheit der Substanzen durchzuführen.

Zur Erklärung der Entwickelung oder der Entstehung von Neuem bot sich uns hienach die allgemeine Wechselwirkung und die Verschiedenheit der Substanzen dar und zwar in der Weise, dass die allgemeine Grundlage der uns bekannten Welt darauf zurückzuführen ist, dass alle Substanzen in der Form des Mechanismus auf einander wirken. Erst wenn durch die mechanische Bewegung der Substanzen gewisse Bildungen vollzogen sind, z. B. die Erde feste Gestalt gewonnen hat, kann die specifische Action der Substanzen beginnen, welche eine eigenthümliche Beschaffenheit haben, und niedere oder höhere Organismen bilden können, bis schliesslich auch die Geister ihre specifische Action beginnen können. Hienach wird man annehmen müssen, dass auch die höchsten Substanzen mit rein mechanischer Action anfangen, aber aus dieser Art der Activität sich durch ihre eigene Action erheben, wenn ihnen durch die Möglichkeit der Anbildung eines Organismus die Gelegenheit zur Entfaltung gegeben ist.

Man kann das auch so ausdrücken, dass diese Substanzen aus einem potentiellen Zustand sich zu der ihnen eigenthümlichen Activität erheben; nur ist ihr Zustand niemals ein absolut potentieller; vielmehr beginnen sie mit rein mechanischer Activität, über die sie sich erheben, wenn die Bedingungen im allgemeinen Zusammenhang dafür da sind. Auch hören sie nie auf mechanisch thätig zu sein; nur ist ihre mechanische Thätigkeit eine andere als zuvor; sie sind als Centralatome activ und die mechanische Action der Geister ist durch die Selbstbestimmung und die Erkenntniss bedingt, wie oben gezeigt ist. (Vgl. Cap. 20.) Der Mechanismus bleibt die Form für die Wechselwirkung der Substanzen; aber durch die eigenthümliche Activität der höheren Substanzen wird die allgemeine Form des Mechanismus modificirt, insbesondere geschieht dies durch die teleologische Thätigkeit der Geister, welche aus der Anlage sich zur vollen Actualität erheben, den Mechanismus teleologisch verklären, so, dass mit der fortschreitenden Entwickelung in immer umfassenderer Weise die vernünftigen Geister ihre teleologische Wirksamkeit in den Formen des Mechanismus vollziehen, so dass Alles trotz vorübergehender Hemmungen auf eine volle Durchdringung des Mechanismus mit der absoluten Teleologie angelegt erscheint, eine Harmonie, die wie schon oft hervorgehoben, nicht minder ein Postulat der theoretischen als der praktischen Vernunft ist, wie sich ja auch mit der Teleologie ein Werthurtheil in Form eines Gefühls höherer Lust und Unlust verbindet, welches der Vernunftnothwendigkeit derselben auch einen subjectiven Ausdruck giebt.

Wenn in dieser Weise das in der Welt neu Auftretende aus den in der Welt vorhandenen Factoren und ihrem Aufeinanderwirken zunächst zu verstehen ist, so wird als der letzte hervorbringende Grund all dieser Potenzen und ihrer Zusammenordnung die absolute ihrer selbst mächtige Zweckursache anzusehen sein. Da wir aber gesehen haben, dass Raum und Zeit nur durch die Wechselwirkung der Substanzen hervorgebracht werden, so ist die absolute Ursache nur mittelbar, nemlich durch die ewige Zusammenordnung und Hervorbringung der Substanzen Ursache von

Raum und Zeit, welche eben nur die Formen des Wirkens der Substanzen sind.

Wie wir aber schon oben (S. 474, 373 f.) gesehen haben, muss man diese Wirksamkeit der absoluten Ursache als eine beständige ansehen, welche ausserhalb von Raum und Zeit eine ewige und allgegenwärtige ist. Hiemit sind wir an der Grenze der Metaphysik angelangt, da die letzte Forderung der Vernunft darauf geht, dass der gesammte Weltzusammenhang und die gesammte Weltentwickelung trotz ihrer Gegensätze als eine einheitliche garantirt werden, was eben der Fall ist, wenn die Eine absolute ihrer selbst mächtige Zweckursache die Atome und die geistigen Substanzen für eine gemeinsame Wechselwirkung so geordnet hat und beständig hervorbringt, dass der Mechanismus die haltbare Basis ist, in welcher durch die in fortschreitendem Maasse dominirende Action der geistigen Substanzen ein teleologisch bestimmer Weltzusammenhang zur Erscheinung kommt. Wie aber diese absolute Zweckursache aus ihrer unendlichen Fülle das getheilte Sein hervorbringen könne, d. h. die Art ihrer Action für sich wird dem endlichen Geiste, weil ihm jede Anschauung davon mangelt, verborgen bleiben; genug, dass er sie als den einheitlichen Quell der Welt denken muss, welcher die Harmonie der Welt, die harmonische Ordnung des Aufeinanderwirkens all ihrer secundär-causalen Substanzen, die sittliche, teleologisch-mechanische Weltordnung garantirt, und als solche sich auch der religiösen Erfahrung kundgiebt.

Freilich scheinen so zwei Standpunkte zu bleiben: für Gottes Anschauung und Action scheint die Entwickelung wegzufallen, also Schein zu sein; für unsere Anschauung und die Action der Welt scheint Neues zu werden und Fortschritt und Entwickelung Realität zu sein. Allein das ist nicht meine Meinung: die Momente der Entwickelung sind nicht Schein; sie haben vielmehr ewige Bedeutung für den gesammten Process und in diesem Aspecte sind sie von Gott geschaut und gewollt. Wir stehen allerdings noch nicht voll auf diesem Standpunkte; aber wir können es doch als eine Unvollkommenheit empfinden, dass wir die Dinge zu verschiedenen Zeiten verschieden ansehen. Diese Entwickelung kann die göttliche Intelligenz selbst unmöglich

durchlaufen. Die wahre Anschauung wird die sein, Alles in dem Sinn sub specie aeternitatis zu betrachten, dass die ewige Bedeutung von Allem erkannt wird, dass das Vorübergehende nach der Seite erschaut wird, nach der es bleibend ist, d. h. nach seiner Bedeutung in dem gesammten Zusammenhang. Denn wo wahre Entwickelung ist, ist nicht nur das Vorhergehende im Folgenden aufbewahrt, sondern auch dies, dass jedes Moment für sich heraustritt, ist bedeutungsvoll für den Zusammenhang; und in dieser Weise überschaut Gott alles unter ewigen Aspecte. Was aber das Wirken Gottes angeht, so ist dieses für sich in keiner Weise anschaulich zu machen, so wenig in der Form der zeitlichen Beharrlichkeit und gleichmässigen Dauer als in der Form des Wechsels. Gott wirkt stets so, dass aller Weltpotenzen Actualität und ihr Zusammenhang ermöglicht wird, woraus die Harmonie der Welt sich ergiebt. Die Unvollkommenheit der Welt in ihrem dermaligen Zustand weist eben auf die selbstständige Actualität ihrer Potenzen, durch die sie sich entwickeln soll. Aber diese Unvollkommenheit fällt insofern nicht auf Gott zurück, als von Gott die Weltsubstanzen mit dem Hinblick auf ihren allgemeinen Zusammenhang und ihre Activität beständig gesetzt werden, durch welche die Unvollkommenheit überwunden wird. Sollen wir aber Näheres über das Resultat der göttlichen Wirksamkeit aussagen, so sind wir zugleich an die Actualität der Weltpotenzen und die Gesetzmässigkeit ihres Aufeinanderwirkens gewiesen; in der Weltordnung, welche die Weltpotenzen auf Grund der göttlichen Action und Zusammenordnung mit erzeugen, offenbart sich fortschreitend der göttliche Weltplan.

Kurz: die Entwickelung innerhalb unseres Weltäons ist zunächst aus den Factoren zu begreifen, welche der Welt immanent sind, aus den verschiedenen Substanzen, welche bedingt durch den allgemeinen Zusammenhang in verschiedenen Momenten ihre Activität voll entfalten; durch die absolute Action der Gottheit werden aber die Weltpotenzen in dieser Zusammenordnung hervorgebracht, durch welche die Einheit und Harmonie der Welt garantirt ist. Was sich durch die Actualität der Substanzen entfaltet, das ist in den Weltpotenzen und ihrer Zusammenordnung angelegt; die zukünftigen Entwickelungen sind der Potenz nach

in der Gegenwart enthalten. In der Einen überzeitlichen Action Gottes ist die Einheit und Harmonie der Welt garantirt. Andererseits aber sind auf Grund dieser göttlichen Action die Weltpotenzen activ und bringen durch ihre Activität die Weltentwickelung hervor, realisiren die Weltordnung, die in letzter Instanz in der zeitlosen, göttlichen Action ihren absoluten Grund hat.

Der Gegensatz von Werden und Sein lässt sich nicht so ausgleichen, dass das Seiende dem Werden zum Opfer fällt; denn dann giebt es Nichts Bleibendes, Vollkommenes: aber auch nicht so, dass das Werden für Schein erklärt wird oder für unwesentlich; das führt zu Akosmismus. Es bleibt Nichts übrig als das Werdende Unvollkommene auf das Seiende, Vollkommene zurückzuführen, in welchem es selbst die Garantie seiner einstigen Vollkommenheit hat. Das ist aber nur möglich, wenn man sieht, dass das Werden auf die Action der Substanzen als secundärer Causalitäten und ihre Wechselwirkung zurückgeht, das schlechthin Seiende aber nur als absoluter Actus, als absolute Causalität der absoluten Substanz gegeben ist. Die werdende Welt findet ihren Abschluss in dem ewigen absoluten Actus der Gottheit, der als ewiger einheitlicher die Vollendung der Welt ermöglicht und garantirt, indem er die Weltpotenzen so zusammengeordnet hervorbringt, dass sie durch ihre Actualität auf Grund der ewigen göttlichen Action einen vollkommenen Kosmos bilden können.

Dies gegenüber von Bedenken, die der religiös-ethischen Betrachtung entnommen sind, näher auszuführen würde den Rahmen der Metaphysik überschreiten. Nur darauf sei noch hingewiesen, dass einerseits die absolute Causalität eben dadurch metaphysisch als die denkbar mächtigste Ursache wirkt, dass sie secundäre *Causalitäten* hervorbringt, welche selbst causiren können, dass andererseits die absolute Abhängigkeit, von der früher Cap. 10 die Rede war, natürlich nur so gemeint ist, dass die *Möglichkeit* aller Action, also alles Seins ewig auf die absolute Ursache zurückzuführen sei. Ferner stimmt dieses Bewusstsein der ewigen Action der Gottheit mit dem Bedürfniss eines *stetigen religiösen* Bewusstseins zusammen, für welches die sittlich teleologisch bestimmte Harmonie der Welt garantirt

ist, so dass allen Hemmnissen zum Trotz dieser Glaube sich auch praktisch durchführen lässt. Endlich ist die Annahme, dass Alles in der Welt sub specie aeternitatis eine bleibende Bedeutung hat, auch geeignet, das Bewusstsein der Bedeutung all unserer ethischen Handlungen zu steigern, da sie eine bleibende Bedeutung in dem allgemeinen Zusammenhang behalten.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Buchdruckerei J. J. Reiff in Karlsruhe.

H. Reuther's Verlagsbuchhandlung in Berlin.

Erkennen und Sein. **Lösung des Problems des Idealen und Realen, zugleich eine Erörterung des richtigen Ausgangspunktes und der Principien der Philosophie** von Paul Heinrich Widemann. XII. 240 S. gr. 8°. 1885. Mk. 5.–.

Inhalt: Einleitung und Orientirung. **I. Analytik des Bewusstseins.** 1. Die Elemente des Bewusstseins. 2. Das Wesen des Bewusstseins überhaupt. 3. Die Hauptfunktionen des Bewusstseins. 4. Die sinnliche Erkenntniss. 5. Die Gesetze und Principien à priori der Erkenntniss. 6. Die abstracte Erkenntniss. 7. Die Gesetze und Principien à priori der abstracten Erkenntniss. 8. Das Vorstellen und sein Verhältniss zum Erkennen. **II. Beweis der absoluten Realität aller subjectiven Bedingungen à priori des Bewusstseins.** 9. Das Subject als Ding an sich. 10. Die Grundformen des Bewusstseins als absolut und als Bestimmungen des Subjects an sich. 11. Widerlegung der Theorie und der Erkenntniss à priori. 12. Kritik der transcendentalen Aesthetik. **III. Erschliessung des absolut Realen in der Erscheinung.** 13. Beweis des absoluten Daseins der Objecte. 14. Das Object der Erkenntniss in seinem Verhältniss zum Subjecte. 15. Erkennen und Sein. Schlussbetrachtung.

Der Verfasser bekämpft in diesem Werke — die Frucht jahrelanger, ernster Geistesarbeit — lebhaft und nicht ohne Recht und Glück die Lehren Kant's und Schopenhauer's vom inneren à priori der Vernunft, und liegt in der scharfen Polemik gegen diese Philosophie der Schwerpunkt des Buches. W. schliesst sich unter den neueren Denkern namentlich an den von ihm hochgehaltenen E. Dühring an und wenn seine Polemik gegen Kant auch nicht von allen Seiten als zutreffend anerkannt werden wird, so bietet die Schrift doch unzweifelhaft sehr wichtige Beiträge zur richtigen Beurtheilung des grössten Denkers des XVIII. Jahrhunderts.

Leben und Lehre **des Johannes Scotus Erigena in ihrem Zusammenhang mit der vorhergehenden und unter Angabe ihrer Berührungspunkte mit der neueren Philosophie und Theologie** dargestellt von Dr. Theodor Christlieb. Mit Vorwort von Prof. Dr. Landerer. gr. 8. VIII, 472 S. 1860. M. 7.20.

Moritz Carrière hebt in einer Besprechung dieses Werkes namentlich die Objectivität vor, mit welcher der Autor sich seinem Gegenstand hingegeben. — Die Schrift zählt zu den besten und werthvollsten Arbeiten, die über den Denker des karolingischen Jahrhunderts erschienen sind.

Spinoza's neuentdeckter Tractat **von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit.** Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniss des Spinozismus untersucht von Dr. Christ. Sigwart. 8. VI, 158 S. 1886. Mk. 2.–.

Ein für die Auffassung der Spinozistischen Philosophie wichtiger Tractat. Die Resultate, zu welchen der gelehrte Verfasser darin gelangt, sind so interessant, dass sie auch ausserhalb der speciell philosophischen Kreise Theilnahme erregen.

Die Lehre des Aristoteles **von der tragischen Katharsis und Hamartia,** erklärt von P. Manns, Gymnasialoberlehrer am Gymnasium in Emmerich. 86 S. 8°. 1883. Mk. 1.80.

Der Verfasser dieser sehr interessanten Arbeit versucht zwar die ethische Auffassung der aristotelischen Lehre festzuhalten, innerhalb derselben aber der von dem Philosophen gewollten tragischen Katharsis ein ganz anderes Feld der Wirksamkeit anzuweisen als bisher.

„Wir nehmen keinen Anstand zu erklären, dass die Feinheit und Eindringlichkeit seiner Gedankenführung die ganze Aufmerksamkeit des an diesem Problem betheiligten Leserkreises zu verdienen scheint“. (Lit. Centralblatt, 1883, Nr. 34).

H. Reuther's Verlagsbuchhandlung in Berlin.

Das Weltproblem und seine Lösung

in der christlichen Weltanschauung. Ein Beitrag zur Beförderung einheitlicher Welterkenntniß auf realistischer Grundlage von Dr. H. Kratz, Gymnasialoberlehrer in Neuwied. 21 Bogen 8.

M. 5.—, eleg. geb. M. 6.—.

Der Verfasser, welcher auf entschieden christlichem Boden steht, wendet sich an alle Gebildeten, denen er einen Beitrag zur Orientirung über das moderne Geistesleben tief zerklüftenden theoret. Grundsätze und die denselben zu Grunde liegenden Probleme giebt, um auf dieser Grundlage, „eine alles Sein umfassende, von einer Grundidee getragene, dem modernen Kulturleben vollen Raum lassende, den Fortschritt in der Kultur fordernde und fördernde Totalansicht über die Welt und das Leben" sich zu bilden. Er sucht darin gleichzeitig zu beweisen, daß diese Weltanschauung die wirklich christliche und keine Feindin, sondern eine Freundin der Wissenschaft ist 2c. 2c.

Religiöse Weltanschauung.

Gedanken eines hochbetagten Laien über Glauben, Religion und Kirche. Zweite Aufl. 1885. eleg. geh. M. 2.—, in feinem Leinwdbd. m. Goldschnitt M. 3.—.

Eine hochinteressante Schrift, welche sich mit den Fragen über Glauben, Religion und Kirche in ernster Weise beschäftigt und welche innerhalb Jahresfrist hier in zweiter Auflage erscheint.

Geschichte der naturwissenschaftlichen Weltanschauung

in Deutschland von Dr. Hein. Boehmer. 8. VIII, 232 S. 1872. M. 3.—.

Ein Versuch, die Gesetze der Entwickelung des deutschen Geistes an den Elementen der deutschen Civilisation und Cultur aus den letzten Jahrhunderten zu erforschen. Der Werth des Buches ist von verschiedenen Autoritäten anerkannt.

GEARBEITET NACH QUALITÄTSNORM RALRG 495
Handbuchbinderei
H. B. Schiedeck